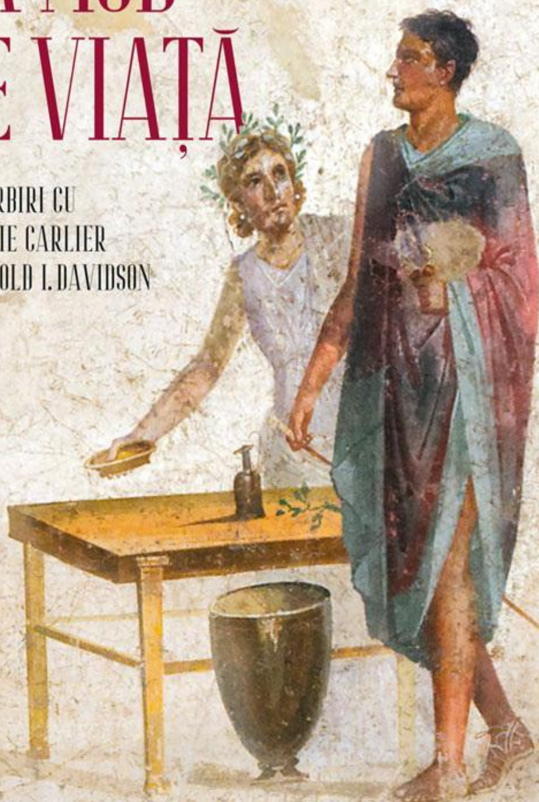
memorii | jurnale

PIERRE HADOT

FILOZOFIA CA MOD DE VIAȚĂ

CONVORBIRI CU
JEANNIE CARLIER
ȘI ARNOLD I. DAVIDSON



HUMANITAS

Reflecția teoretică merge într-un anumit sens datorită unei orientări fundamentale a vieții interioare, și această tendință a vieții interioare se precizează și capătă formă cu ajutorul reflecției teoretice. Când eram tânăr, aveam deja în cap această idee, pe care mi-o reprezentam prin lumina farurilor de bicicletă, asigurată chiar prin mișcarea ei. Noaptea, trebuie să avem lumină ca să ne orientăm (asta este reflecția teoretică). Dar pentru a avea lumină trebuie ca mai întâi dinamul să se învârtă cu ajutorul roții în mișcare. Mişcarea roții reprezintă alegerea unui mod de viață. Apoi putem merge înainte. Dar trebuie să începem prin a pedala puțin în întuneric. Altfel spus, reflecția teoretică presupune deja alegerea unui mod de viață, dar această alegere nu poate înainta şi nu se poate defini decât cu ajutorul reflecției teoretice.

—PIERRE HADOT

Imaginea de pe copertă:
detaliu de frescă, Pompei, sec. I d.Hr.

memorii | jurnale

Pierre Hadot s-a născut în 1922 la Paris și a copilărit la Reims. A urmat aici Seminarul teologic și Facultatea de Teologie, făcând în paralel și studii de filozofie. După terminarea studiilor a renunțat la cariera ecleziastică, optând pentru o viață dedicată cercetării filologice a textelor filozofiei antice grecești și latine. A fost rând pe rând cercetător la Centre National de la Recherche Scientifique, director de studii la École Pratique des Hautes Études și profesor la Collège de France, la recomandarea lui Michel Foucault. A desfășurat o vastă activitate filologică, traducând și editând texte ale filozofiei antice (Plotin, Marc Aureliu, Epictet, Simplicius), și a scris pătrunzătoare eseuri despre moștenirea pe care filozofii Antichității au lăsat-o gândirii moderne. A murit în 2010. Opere principale: *Exercices spirituels et philosophie antique* (1981), *La Citadelle intérieure: Introduction aux Pensées de Marc Aurèle* (1992), *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (1995; trad. rom. Polirom, 1997), *Plotin ou la simplicité du regard* (1997, trad. rom. Polirom, 1998), *Études de philosophie ancienne* (1998), *Le voile d'Isis: Essai sur l'histoire de l'idée de nature* (2004), *Wittgenstein et les limites du langage* (2004), *N'oublie pas de vivre: Goethe et la tradition des exercices spirituels* (2008).

Arnold I. Davidson este profesor la Universitatea din Chicago, unde predă filozofia, istoria științei și teologia, și este co-director al revistei *Critical Inquiry*. Este autorul lucrării *The Emergence of Sexuality: Historical Epistemology and the Formation of Concepts* (2001), iar cursurile ținute la Collège de France ca profesor invitat i-au fost adunate în volum. A publicat texte despre filozofia franceză contemporană, de la Jankélévitch și Lévinas la Canguilhem și Foucault, și a coordonat traducerea americană a cursurilor lui Michel Foucault de la Collège de France.

Jeannie Carlier, profesor asociat la École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris), cu un seminar intitulat „Idei filozofice și practici religioase la sfârșitul Antichității", a publicat texte despre gândirea religioasă a neoplatonicienilor târzii, precum și o carte despre religia lui Porfir, discipol și editor al lui Plotin.

PIERRE HADOT

FILOZOFIA CA MOD DE VIAȚĂ

CONVORBIRI CU JEANNIE CARLIER
ȘI ARNOLD I. DAVIDSON

Traducere din franceză
de Adrian Cotora

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Redactor: Vlad Russo
Coperta: Ioana Nedelcu
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
Corector: Alina Dincă
DTP: Corina Roncea, Veronica Dinu

Tipărit la Livco Design

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
Hadot, Pierre
Filozofia ca mod de viață: convorbiri cu Jeannie Carlier și Arnold I. Davison / Pierre Hadot; trad. din franceză de Adrian Cotora; introd. de Jeannie Carlier. – București: Humanitas, 2019
ISBN 978-973-50-6356-6
I. Carlier, Jeannie
II. Davison, Arnold I.
III. Cotora, Adrian (trad.)
1

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 021/311 23 30

CUPRINS

Introducere 7

1. Între sutanele Bisericii 17
2. Cercetător, profesor, filozof . . 59
3. Discursul filozofic . 89
4. Interpretare, obiectivitate și înțelegere greșită. 101
5. Experiență unificatoare și viață filozofică 120
6. Discursul filozofic ca exercițiu spiritual 137
7. Filozofia ca viață și căutare a înțelepciunii 151
8. De la Socrate la Foucault. O lungă tradiție 183
9. Inacceptabil? 215
10. Prezentul doar ne este fericire 238

Postfață 257

INTRODUCERE

Să schimbe o viață, să schimbe măcar o viață – puține cărți au un asemenea efect. Și totuși, despre asta i-a scris un tânăr american, istoric, nu filozof, lui Pierre Hadot, după ce a citit traducerea în engleză a cărții *Ce este filozofia antică?*: „You changed my life." Cititorul în cauză răspundea cu anticipație la întrebarea pe care i-o pun aici lui Pierre Hadot (p. 219): dincolo de marea lor erudiție, cărțile dumneavoastră nu sunt oare, la urma urmei, „protreptice", cărți destinate să-l „conducă" (*trepein* în greacă) pe cititor spre viața filozofică? Deosebirea dintre cele două proiecte – pe de o parte, informarea cititorului cu privire la un ansamblu de fapte care arată în mod destul de clar că pentru greci filozofia nu era o construcție sistematică, ci o opțiune de viață; și, pe de altă parte, „îndreptarea" discretă a acestui cititor spre filozofia astfel înțeleasă –, această deosebire e conținută în totalitate în cea dintre titlul francez al cărții lui Pierre Hadot, *Exerciții spirituale și filozofie antică*, ce atrage destul de puțin atenția (și care totuși s-a vândut bine) și titlul traducerii în engleză, publicată și prefațată de Arnold I. Davidson, unul dintre interlocutorii dialogurilor de față: *Philosophy as a way of life*. Și totuși, acest titlu infidel nu ne induce deloc în eroare. Pierre Hadot explică aici caracterul, ce poate fi numit „indirect protreptic", al celor trei mari cărți de erudiție

despre filozofia antică: *Exerciții spirituale și filozofie antică* (1981), *La Citadelle intérieure* (1992) și *Ce este filozofia antică?* (1995). Mai degrabă decât să li se spună oamenilor „faceți așa“, afirmă el invocând „metoda comunicării indirecte“ a lui Kierkegaard, „prin descrierea experienței spirituale trăite de altcineva, le putem sugera o atitudine spirituală, îi putem face s-o întrevadă, să audă o chemare...“ Asta au făcut cele trei cărți, cu o erudiție ireproșabilă, dar mereu limpede și niciodată greoaie, iar chemarea a fost auzită, așa cum o dovedesc scrisorile primite. Cartea de față merge poate puțin mai departe decât aceste sugestii discrete. Nu se mai pune întrebarea „ce este filozofia antică“, deși se vorbește în continuare mult despre filozofii greci și latini. „Principala problemă care îi apare filozofului“, spune Pierre Hadot, răspunzând la o întrebare pusă nu chiar la începutul acestor dialoguri, ca un program, ci dimpotrivă, la final, ca un bilanț (p. 213), „este de a ști în mod fundamental ce înseamnă să filozofezi“ La această întrebare centrală, „Ce înseamnă să filozofezi?“, Pierre Hadot dă în cele din urmă un singur răspuns, dar modulat în forme destul de diferite, ca niște variațiuni pe aceeași temă. Și aceste răspunsuri se vor înscrie mai întâi în „parcursul“ său intelectual și moral, relatat în primele două convorbiri, și apoi în contextul întrebărilor puse cu ocazia convorbirilor ulterioare, în care se discută despre cum trebuie citită, cum trebuie interpretată filozofia antică, ce are ea peren și ce anume, eventual, n-am mai putea accepta astăzi, ce judecată de valoare se poate emite azi cu privire la aceste „laboratoare“ experimentale care sunt filozofiile antice, cum anume, într-un cuvânt, ne pot ele ajuta astăzi să trăim mai bine.

Primul răspuns a venit foarte timpuriu, Pierre Hadot fiind încă un copil când cerul – cerul înstelat – i-a prilejuit o ex-

periență de neuitat, inefabilă (deja apare ideea că lucrul cel mai important nu poate fi rostit), experiență în care mai târziu, după ce l-a citit pe Romain Rolland, a recunoscut ceea ce acesta numea „sentimentul oceanic“: „... am fost invadat de o angoasă deopotrivă înfricoșătoare și încântătoare, provocată de sentimentul prezenței lumii, sau a Totului, și al prezenței mele în această lume“ (p. 23), „Cred că de atunci am devenit filozof“, spune Pierre Hadot șaizeci de ani mai târziu. Așadar n-a așteptat întâlnirea cu filozofii antici (primul contact avându-l cu tomismul, filozofie sistematică prin excelență) pentru a afla că filozofia nu este o construcție sistematică, ci o experiență trăită. Astăzi, Pierre Hadot identifică „sentimentul oceanic“ al lui Romain Rolland cu „mistica sălbatică“ a lui Michel Hulin, despre care vorbește de mai multe ori aici; iar față de mistica negației, a respingerii, care l-a fascinat atât de mult la Plotin cel aflat la vârsta maturității (*aphele panta*, „înlătură-le pe toate!“[1]), preferă o mistică a acceptării: „acceptă toate lucrurile“ Atunci când citim florilegiul superbelor texte pe care le-a ales pentru finalul acestui volum, înțelegem bine că experiența „sentimentului oceanic“, trăită de mai multe ori de-a lungul vieții, n-a încetat să-i alimenteze reflecția filozofică. Este singura temă a cărei origine n-o găsește în gândirea antică: anticii au exprimat în texte admirabile uimirea lor în fața cosmosului și conștiința vie a apartenenței lor la acest mare lanț al ființei care ne face să fim solidari cu pietrele, copacii, animalele, oamenii, astrele, dar nu ne-au spus dacă au trăit acest sentiment de *contopire* în Tot.

Primul contact adevărat al lui Pierre Hadot cu filozofia antică a fost indirect. Prin intermediul lui Montaigne a

---

1. Plotin, *Opere III* (49, V.3), trad. rom. Andrei Cornea, Humanitas, București, 2009, p. 342 (*n. red.*).

descoperit faimoasa definiție platoniciană: a filozofa înseamnă a te pregăti pentru moarte. „La vremea respectivă poate că nu am înțeles-o bine, spune Pierre Hadot în prezent, dar este unul dintre textele care m-au făcut să-mi reprezint filozofia altfel decât ca pe un discurs teoretic." Acest text, fecund tocmai pentru că suportă mai multe interpretări atunci când e luat în mod absolut și în afara contextului, ajunge treptat chiar în centrul gândirii lui Pierre Hadot, ca savant și ca om deopotrivă.

Totuși, nu această frază a lui Platon-Montaigne l-a făcut să descopere că discursurile filozofice ale anticilor nu erau o construcție sistematică, ci ceea ce va numi, după reflecții serioase și fără teama de a merge împotriva curentului (pe care n-a avut-o niciodată), „exerciții spirituale". Dimpotrivă, este o constatare de adevărat francez, care a fost învățat din clasa a III-a[1] să facă o disertație bine structurată, fără repetiții inutile sau contradicții, cu un plan clar: discursul filozofic al anticilor nu se conformează acestor criterii de ordine și claritate; Aristotel, Augustin nu au o structură clară, dialogurile lui Platon se contrazic. Evident, Pierre Hadot n-a fost primul care a remarcat asta, dar el a ajuns la o concluzie importantă. Aici, poate într-un mod mai accesibil unui nespecialist decât în alte lucrări, arată că aceste incoerențe se explică dacă admitem că filozoful antic vorbește (și doar apoi scrie) pentru un public sau un auditor specific; că nu-și dorește să informeze, ci să convingă, să transforme, să genereze un „efect de formare" (p. 99); pe scurt, că tratatele antice sunt, aproape fără excepție, protreptice; și că aceste discursuri, fie ele dialoguri sau nu, sunt în același

1. Potrivit numerotării inverse a claselor de liceu în Franța, aceasta corespunde clasei a IX-a din sistemul românesc (*n. tr.*).

timp în avantajul auditorului și uneori cu colaborarea acestuia „experiențe de gândire“, exerciții despre „cum să gândim“ Tocmai fiindcă pentru antici filozofia este înainte de toate un mod de viață i-au numit ei filozofi pe cinici, care nu aveau nici un discurs teoretic, sau pe tot felul de personaje, femei, cetățeni simpli, oameni politici, care nu scriau nimic și care nu predau nici o învățătură, dar duceau o viață de filozof; Socrate a fost admirat de antici datorită vieții și morții sale în mai mare măsură decât pentru doctrina sa nescrisă, acaparată imediat și modificată de cei care s-au folosit de numele lui. Pierre Hadot dă aici scurte indicații cu privire la reapariția acestei teme dincolo de cadrul Evului Mediu creștin. El subliniază de asemenea tentația, proprie fiecărui filozof, de a crede că a filozofa înseamnă a construi un discurs teoretic impecabil și, de preferință, nou. „Construirea cu mai multă sau mai puțină pricepere a unui edificiu conceptual va deveni un scop în sine“ (p. 94), „filozoful are mereu tendința de a se mulțumi cu discursul său“ (p. 196). Această înclinație este deosebit de puternică într-o țară unde pentru multe meserii onorabile disertația de filozofie de la bacalaureat este o primă cheie a succesului[1].

Interpretarea – îmbogățită în prezent de o îndelungată frecventare a textelor antice, fie ele de tradiție platoniciană sau stoică – pe care Pierre Hadot o dă textului lui Platon despre pregătirea pentru moarte se distanțează radical de orice fascinație pentru moarte, de acel *memento mori* creștin, ca și de orice exegeză care ar socoti moartea preferabilă vieții. A te pregăti pentru moarte, spune Pierre Hadot, înseamnă să te pregătești pentru a trăi cu adevărat, adică să depășești

1. Proba de filozofie de la bacalaureat este obligatorie în Franța la toate specializările, fiind supranumită „proba regină“ (*n. tr.*).

„eul parțial și părtinitor“, să te ridici la o „perspectivă de sus“, la o „perspectivă universală“. Această triplă temă, care până la urmă nu e decât una singură, este ca un laitmotiv reluat mereu de-a lungul acestor convorbiri, căci poate fi aplicată la toate nivelurile, în toate situațiile de viață, pentru toți frații din neamul omenesc. Depășirea eului „parțial și părtinitor“ presupune în primul rând să devenim conștienți de apartenența noastră la comunitatea umană și de necesitatea de a avea fără încetare în vedere, în acțiunea noastră, binele acestei *koinônia*. Pierre Hadot n-are nici o dificultate să arate, pe urmele altora, importanța acestei teme nu doar în discursul filozofiei antice, ci și în practica filozofilor, de la Socrate la Plotin, și a tuturor celor care, fără să fie filozofi „profesioniști“, s-au inspirat din preceptele acestora. Se știe oare că membrii familiei Scaevola, adepți ai stoicismului, au fost magistrați integri, că Mucius Scaevola, guvernator de provincie, nu doar că nu și-a umplut buzunarele conform obiceiului în vigoare, ci și-a plătit călătoria cu banii săi și a pretins aceeași atitudine integră și de la subordonații săi? Că Marc Aureliu, împărat stoic, responsabil de soarta a milioane de supuși, aflând despre moartea unor copii trapeziști și-a făcut timp pentru a da dispoziții ca aceste exerciții să fie protejate pe viitor cu plase de siguranță? Că, apărând frontierele romane împotriva sarmaților, undeva în Balcani, și-a pus problema legitimității acestui război? Asemenea principii și exemple ar fi utile și în democrația din zilele noastre, fără a mai avea nevoie de vreo „actualizare“

Pe urmele anticilor și în mod special ale lui Aristotel, Pierre Hadot consideră că această regulă, depășirea „eului parțial și părtinitor“, „perspectiva de sus“, „perspectiva universală“, i se impune și omului de știință: „Cine studiază un

text, microbii sau stelele trebuie să se desprindă de subiectivitatea lui“ (p. 108). În practica democrației, ca și în activitatea științifică, „trebuie să ne desprindem de părtinirea eului individual și pătimaș pentru a ne înălța la universalitatea eului rațional“ Cu această ocazie, Pierre Hadot combate ideea, atât de la modă, că toate discursurile sunt o apă și-un pământ, că toate exegezele sunt la fel de subiective, că e cu neputință nu doar să atingi obiectivitatea, ci și să te străduiești s-o atingi. Totuși să nu ne înșelăm. Fiind vorba despre un istoric, și mai ales de un istoric al filozofiei, situarea într-o perspectivă universală nu înseamnă deloc a interpreta textele ca și cum s-ar afla în afara timpului, locului, societății în care au fost produse: Pierre Hadot descrie drumul care l-a dus de la o concepție atemporală și atopică a discursului filozofic, pe care o consideră prea răspândită, la o dare de seamă precisă a înscrierii sale în istorie (pp. 137–138).

Pentru antici, această depășire de sine, această perspectivă universală nu-l privește doar pe omul de știință și pe omul politic, ci privește întregul neam omenesc: grecii au fost primii care au conceput unitatea comunității umane, incluzându-i aici și pe sclavi, primii care s-au proclamat „cetățeni ai lumii“. Întrebat despre sensul acestei „perspective universale“ și despre raportul cu „legea universală“ a lui Kant (pp. 207–208), Pierre Hadot subliniază asemănarea: la Kant, „moralitatea se creează ea însăși în saltul neașteptat și oarecum eroic care ne face să trecem de la o perspectivă limitată la o perspectivă universală“, sau „de la eul care nu vede decât interesul său la eul care se deschide spre ceilalți oameni și spre univers“. Este moștenirea lui Socrate, care le spunea atenienilor: „Cine, mai mult decât mine, a dat uitării propriul interes pentru a vă purta de grijă vouă?“

Alte trei teme se împletesc cu cele pe care tocmai le-am amintit și sunt admirabil exprimate, mult mai bine decât am putea-o face noi aici în câteva rânduri, în culegerea de texte care încheie acest volum. Peste prima temă, Pierre Hadot a dat întâia oară la bacalaureat, când a făcut o disertație pe marginea unui text al lui Bergson care definea filozofia drept „decizia asumată de a privi *în mod naiv* în tine și în jurul tău". Aceeași percepție naivă a întâlnit-o la antici, de exemplu într-un text al lui Seneca pe care îl citează, dar și la pictori sau la poeți mai apropiați de timpul nostru. La aceasta se adaugă sentimentul importanței clipei, exprimat mereu de stoici și epicurieni (este adevăratul sens al sintagmei *carpe diem* a epicurianului Horațiu), dar și de moderni precum Montaigne și Goethe – doar prezentul e fericirea noastră; de această bogăție a clipei se leagă ceea ce Pierre Hadot numește „pura fericire de a exista", uimirea, dar și, la moderni, angoasa și chiar groaza în fața enigmei existenței.

Se poate observa că aceste teme se leagă unele de altele: astfel, „sentimentul oceanic" este expresia subtilă a ceea ce Pierre Hadot numește conștiință cosmică; a resimți importanța clipei prezente – singurul timp și sigurul loc la care avem acces în imensitatea timpurilor și a spațiilor din care noi suntem o parte – înseamnă să trăiești fiecare clipă ca și cum ar fi ultima, dar și ca și cum ar fi prima (p. 253), ca și cum am privi această lume „în mod naiv" pentru prima dată. Iar conștiința de a aparține lumii înseamnă și înscrierea în comunitatea oamenilor cu toate obligațiile care decurg de aici. Să însemne asta oare că și Pierre Hadot, la rândul său, a cedat tentației de a construi un sistem impecabil? Nici vorbă. N-avem de-a face în prezentul volum cu nici o metafizică, cu nici o ontologie. Platon, în trecut, a încercat să ne demonstreze rațional că virtutea este mai avantajoasă

decât viciul, că trebuie să facem binele în propriul nostru interes. Nimic de genul acesta nu se regăsește aici. Nu ni se demonstrează nimic. Nu ni se promite fericirea. De fapt, nu ni se promite absolut nimic. Ni se spune doar că în prezent, la fel ca în vremea lui Socrate și a lui Marc Aureliu, un anumit număr de principii care au călăuzit viața cotidiană a acestor filozofi ar putea produce și pentru noi o viață „mai conștientă, mai rațională, mai deschisă spre alții și spre imensitatea lumii" (p. 171).

Așadar, avem în față o carte scrisă pentru toată lumea. Să însemne asta oare că nu e de interes pentru cei a căror meserie este să predea filozofia? Nu cred așa ceva. Un amestec de întâmplări și consecințe previzibile a făcut ca această carte să fie realizată pe trei voci, unite prin prietenie. Arnold I. Davidson este profesor de filozofie la Universitatea din Chicago; lui îi revine în special meritul de a fi tradus opera lui Pierre Hadot și de a o fi făcut cunoscută în Statele Unite. Plănuia mai demult să realizeze cu el niște *Convorbiri*. De aceea, când Hélène Monsacré, editoarea noastră, cunoscând lunga prietenie care mă leagă de Pierre Hadot și de soția lui, i-a cerut să accepte să răspundă la întrebările mele, am decis toți patru că Arnold I. Davidson și cu mine vom împărți această sarcină. Știam prea bine că întrebările, interesele, competențele noastre nu erau identice: Arnold I. Davidson este cu adevărat filozof și foarte la curent cu problematica filozofică contemporană. În ce mă privește, în seminarul pe care îl țineam la École des Hautes Études en Sciences Sociales, am evocat teme care erau doar marginal filozofice, precum critica astrologiei, a rugăciunii, a determinismului stoic. Rezultatul este că – la fel ca discursurile filozofice antice – această carte conține, dacă nu contradicții, cel puțin reluări, teme abordate din puncte de vedere diferite,

răspunsuri chiar, am putea spune, adaptate publicului filozofic, fie el „profan" sau „de meserie": unitatea cărții are mai mult de-a face cu sonata decât cu disertația filozofică. Astfel, e limpede că nu-i vorba aici de o construcție sistematică, ci de filozofie ca mod de viață.

J. C.

I

ÎNTRE SUTANELE BISERICII

JEANNIE CARLIER *V-ați născut în 1922 la Paris, din părinți francezi, dar verii dumneavoastră vorbesc germana și nu e câtuși de puțin o întâmplare că vă place Goethe la fel de mult ca Montaigne...*

PIERRE HADOT Mama mea era fiica unui loren care a refuzat să opteze pentru Germania în 1871, când au fost anexate Alsacia și Lorena. Și-a găsit de lucru la Reims, ca pivnicer la un producător de șampanie. În copilăria mea, pe la 1930, mergeam în fiecare an în vacanță în Lorena, luată înapoi de Franța după Primul Război Mondial. Verii mei locuiau în sate sau orașe aflate în vecinătatea frontierei germane, în apropiere de Sarreguemines și Sarralbe. Mulți dintre ei nu vorbeau franceza, ci un dialect german. În gări, de exemplu, toate instrucțiunile pentru călători erau scrise în germană. De altfel, preoții, care nu-și ascundeau ostilitatea față de o Franță laică, își țineau și ei predicile în germana literară, și în aceeași limbă se rugau copiii la biserică. Acolo catolicismul era foarte rigorist. Pantalonii mei scurți erau subiect de scandal. Băieții de vârsta mea purtau pantaloni trei sferturi pentru a le ascunde „bucățile de carne“, cum spunea preotul din Bliesbrück. Preoții, care beneficiau de o plată decentă datorită Concordatului cu Vaticanul,

menținut de Franța în Alsacia și Lorena după război, erau stăpânii absoluți ai parohiilor lor. De exemplu, preotul din Zetting nu i-a permis verișoarei mele să se împărtășească, umilind-o astfel în fața celorlalți credincioși, pentru că, în anii '20, urmând moda de după război, își tunsese părul scurt.

Așadar, m-am confruntat cu problema raporturilor complexe dintre Franța și Germania de foarte timpuriu, atât cu ocazia experienței vacanțelor în Lorena din copilărie, cât și prin povestirile bunicului și ale părinților mei care, în 1914, au trebuit să plece din Reims pe jos, refugiindu-se în cele din urmă la Paris unde, în 1922, m-am născut eu. La un an după nașterea mea, s-au întors la Reims, într-un oraș aproape distrus de bombardamente. A fost nevoie de douăzeci de ani pentru repararea catedralei, inaugurată în 1939... în ajunul celui de-al Doilea Război Mondial. Am trăit la Reims între 1922 și 1945 și am iubit întotdeauna acest frumos oraș, celebru pentru „catedrala și șampania sa"

Referitor la Lorena, întotdeauna m-a deranjat ignoranța francezilor din interior (cum le spuneau lorenii) cu privire la o parte a Franței unde se vorbea germana. La începutul războiului, în 1939, Lorena a fost complet evacuată. Unul dintre verii mei de acolo, reușind în mod excepțional să se întoarcă în satul său, și-a găsit casa devastată: ba chiar în dulapuri fuseseră închiși, prostește, niște porci. Francezii, văzând inscripții în limba germană, au crezut că sunt în Germania.

De fapt, în general, ignoranța pe care o manifestă mulți francezi cu privire la realitățile germane mă irită. Mă gândesc, de exemplu, la un eveniment, destul de dramatic la urma urmei, petrecut în jurul anului 1970. Un tânăr profesor german fusese invitat să țină o conferință la Paris. Cu respectiva ocazie, s-a întâlnit cu un profesor, un istoric franco-evreu,

ai cărui părinți muriseră în Holocaust și care a refuzat să dea mâna cu colegul său german. Acesta mi-a povestit episodul, spunându-mi că a suferit foarte mult, deoarece tatăl său, comunist, murise la rândul lui într-un lagăr de concentrare. De ce această atitudine obstinată și oarbă a respectivului profesor francez, care nu cunoștea sau nu voia să știe că alții, în tabăra adversă, au putut să trăiască aceleași suferințe ca și el? Dar cred că despre acest subiect s-a spus totul în admirabila carte a lui Alfred Grosser, *Le Crime et la Mémoire,* care, referitor la anumiți intelectuali, a vorbit despre o „voință afișată de a nu voi să știe"

Mama dumneavoastră era catolică practicantă?

Mama mea era foarte credincioasă; mergea la slujbă în fiecare dimineață. Avea o personalitate foarte complexă: era foarte veselă, cânta mult, uneori făcea în glumă grimase înfricoșătoare. Foarte sociabilă (comparativ cu tatăl meu, care nu voia să viziteze pe nimeni), ostilă față de posturi și penitențe exagerate, era totuși de o credință aproape fanatică. În copilăria mea, simțeam că între părinții mei exista un conflict. Mama mă punea să mă rog pentru convertirea tatălui, care nu mai mergea la biserică și care uneori făcea aluzii bizare la duhovnicul mamei, părintele de Brétizel. Ulterior am aflat că, după ce m-am născut eu, mama, care fusese foarte bolnavă, nu mai putea avea copii, iar duhovnicul ei, conform doctrinei Bisericii, i-a interzis să mai aibă relații conjugale: nu trebuie să existe uniune dacă scopul nu este procrearea. Părinții mei locuiau în camere separate. Până la urmă, tatăl meu a revenit la slujba de duminică, dar mergea singur, pe la șase-șapte dimineața. De asemenea, tot singur, în fiecare an își lua cele opt zile de concediu, care pe atunci erau un privilegiu pentru angajații firmei de

șampanie: abia în 1936 angajații și muncitorii au putut avea vacanțe plătite. Își petrecea aceste vacanțe fie în Alsacia, fie în Sarre.

Ce amintiri aveți despre acest tată mai rezervat?

Îi datorez mult pentru tot ce mi-a povestit pe cele mai diferite subiecte. Era autodidact. Se trăgea dintr-un sat din împrejurimile orașului Vertus din Marna. Pentru că familia sa era foarte săracă, a trebuit să lucreze de la vârsta de 11 sau 12 ani, la Châlons-sur-Marne (cum i se spunea atunci). Asta nu l-a împiedicat să învețe germana și engleza, stenografia, contabilitatea. Era și epoca în care se învăța esperanto, acea tentativă de limbă universală. Coresponda în esperanto cu mai mulți pasionați din diferite țări ale Europei. Deținea deja o bibliotecă bună de cărți germane și făcuse un studiu despre asociațiile de educație fizică (*Turnvereine*) din Germania. Desena și picta foarte bine; am păstrat unul dintre autoportretele sale. Spre vârsta de cincizeci de ani, ajunsese administrator al firmei de șampanie Piper Heidsieck. La câțiva ani după aceea, a orbit în urma unui accident. A îndurat această suferință cu o răbdare exemplară timp de douăzeci de ani, până la moartea sa. L-am învățat sistemul Braille. Ne înțelegeam foarte bine: adesea îi citeam cu voce tare, mă plimbam cu el.

Tatăl dumneavoastră se distanțase într-o anumită măsură de religie, însă dumneavoastră ați avut parte de o educație foarte religioasă.

Da, aș putea spune, pentru a relua titlul unui roman al lui Denise Bombardier, că am avut o „copilărie stropită cu apă sfințită". Mi-am făcut studiile primare la școala Frații Școlilor Creștine de pe strada Contrai din Reims. Călugării

de aici erau foarte devotați și cred că ne-au oferit o învățătură bună. Se implicau și în organizarea jocurilor noastre în recreații. Dar noi eram cam înspăimântați de tot ce ne povesteau în timpul orelor de morală, care aveau loc în fiecare dimineață. Se vorbea, de exemplu, despre apariții ale diavolului în timpul întâlnirilor lojilor masonice sau despre o călugăriță care-i apăruse alteia în vis pentru a-i dezvălui că va avea parte de veșnicele chinuri ale infernului din cauză că, în ciuda vieții sale creștinești exemplare, omisese în timpul spovedaniei un păcat de moarte.

Mama mea, care avusese trei fii (eu eram ultimul, cu zece și respectiv cincisprezece ani mai tânăr decât frații mei), a hotărât că toți cei trei fii ai săi vor deveni preoți, și asta cu o asemenea fermitate, încât unui frate de-al meu, cel pe care poate îl iubea cel mai mult, și care o întrebase ce-ar spune dacă ar renunța la preoție, i-a răspuns: „Mai bine te-aș vedea mort“, preluând de altfel în acest mod formula atribuită în predici lui Blanche de Castille care i-ar fi vorbit astfel fiului ei, sfântul Ludovic, cu privire la păcatul de moarte. În orice caz, nici nu-mi puteam închipui că aș putea face altceva în viață decât frații mei, astfel că, la vârsta de zece ani, m-am pomenit înscris, firește, la Seminarul teologic din Reims.

Timp de doi ani am avut regim de internat, iar apoi, din cauza sănătății mele șubrede, am fost elev extern. Preoții care predau aici erau de asemenea foarte devotați și bine pregătiți, mai ales cei care se ocupau de clasele superioare. Erau cu adevărat niște umaniști, care mi-au inculcat dragostea pentru Antichitate. Dar, dintre cei care predau la „clasele de gramatică“ cum se numeau atunci clasele a șasea, a cincea, a patra, mai mulți dintre ei nu erau de același nivel și nici de aceeași calitate morală. Unul dintre aceștia,

profesorul Beugé de la clasa a cincea, detestat de toată lumea, era chiar sadic. Cu naivitate, i-am cerut să-mi fie confesor. Când mă spovedeam în camera lui, mă lăsa uneori să stau în genunchi foarte mult timp, până începeam să mă simt rău și trebuia să-i cer voie să mă așez. La clasa a cincea de care se ocupa el, se putea vedea destul de des cum un biet elev, așezat pe jos, ținea cu mâinile întinse un dicționar, poziție bine aleasă pentru a pricinui cât mai multă durere cu putință. De altfel, acest gen de practici nu era complet străin de conduita generală a instituției. În afară de bătaia publică la fund, la care am asistat când eram în clasa a șasea, dată de Superior unui elev care făcuse gălăgie în dormitor, puteam vedea în fiecare luni seara, zi în care se dădeau note pe săptămâna anterioară la învățătură și purtare, cum platforma supraînălțată din sala de mese unde mâncau profesorii era decorată cu elevi pedepsiți, privați de masă, în genunchi în fața colegilor lor, sau stând în picioare, la colț.

Dumneavoastră erați un copil credincios?

Da, aveam o credință absolut naivă, dar, trebuie să mărturisesc, lipsită de entuziasm. De exemplu, în ziua primei mele împărtășanii, bunicul mi-a spus: „E cea mai frumoasă zi din viața ta“, însă cuvintele lui nu m-au bucurat deloc, pentru că n-am simțit nimic special. Când, la douăzeci de ani, am mers în pelerinaj la Roma cu cei doi frați ai mei și a apărut papa așezat pe *sedia gestatoria*, fratele meu Henri a început să strige: „Trăiască papa!“, dar pe mine acest entuziasm m-a lăsat cu gura căscată. Era interesant, dar nu mi se părea că e cazul să te lași purtat într-o asemenea stare.

Lucrurile s-au schimbat odată cu adolescența. De altfel, multă vreme am simțit că n-am început să trăiesc cu adevărat decât începând cu vârsta adolescenței, și voi regreta

întotdeauna faptul că am aruncat – din umilință creștină – primele însemnări scrise care erau ecoul nașterii personalității mele, căci acum mi-e foarte greu să regăsesc conținutul psihologic al descoperirilor răscolitoare pe care le-am făcut atunci. Ce-mi amintesc este cadrul. Odată, eram pe strada Ruinart, pe drumul de la Seminar spre casa părinților mei unde, fiind elev extern, mă întorceam în fiecare seară. Se înnoptase. Stelele străluceau în imensitatea cerului. Pe vremea aceea încă se puteau vedea. Altă dată, eram într-o cameră din casa noastră. În ambele cazuri, am fost invadat de o angoasă deopotrivă înspăimântătoare și încântătoare, provocată de sentimentul prezenței lumii, sau a Totului, și al prezenței mele în această lume. De fapt, nu eram capabil să exprim ce trăiam, dar apoi am simțit că toate astea erau legate de întrebări precum: „Cine sunt eu?“ „De ce mă aflu aici?“ „Ce este această lume în care mă aflu?“ Trăiam un sentiment de nefiresc, o stare de uimire și minunare de a fi aici. În același timp, aveam sentimentul de a fi cufundat în lume, de a face parte din ea, lumea întinzându-se de la cel mai mic fir de iarbă până la stele. Această lume îmi era prezentă, intens prezentă. Mult mai târziu aveam să descopăr că această conștientizare a cufundării mele în această lume, această senzație de a aparține Întregului era ceea ce Romain Rolland a numit „sentimentul oceanic“ Cred că de atunci am devenit filozof, dacă prin filozofie înțelegem această conștiință a existenței, a faptului de a fi în lume. La vremea respectivă nu știam cum să exprim ce trăiam, dar simțeam nevoia de a scrie, și-mi amintesc foarte limpede că primul text pe care l-am scris era un fel de monolog al lui Adam care-și descoperă propriul trup și lumea din jurul lui. Începând din acel moment, am avut sentimentul că sunt diferit de ceilalți, căci nu-mi puteam închipui că prietenii mei sau

părinții și frații mei se gândesc la asemenea lucruri. Doar mult mai târziu am descoperit că mulți oameni au experiențe similare, însă nu vorbesc despre ele.

Am început să percep lumea într-un chip nou. Cerul, norii, stelele, „serile lumii“ cum le numeam în sinea mea, mă fascinau. Noaptea, cu spatele sprijinit de pervazul ferestrei, priveam cerul având impresia că mă arunc în imensitatea înstelată. Această experiență a dominat întreaga mea existență. Am retrăit-o de mai multe ori, de exemplu la Ascona în fața lacului Maggiore, sau văzând culmile Alpilor de pe malul lacului Geneva, la Lausanne, sau din Salvan, în Valais. În primul rând, această experiență a însemnat pentru mine descoperirea unui lucru emoționant și fascinant care n-avea nici o legătură cu credința creștină. Ea a jucat așadar un rol important în evoluția mea interioară. De altfel, ea a influențat puternic concepția mea despre filozofie: întotdeauna am considerat filozofia ca o transformare a felului în care percepem lumea.

De atunci, am resimțit foarte puternic opoziția radicală dintre viața cotidiană trăită într-o semiinconștiență, în care automatismele și obișnuințele ne conduc fără să avem cunoștință de existența noastră și de existența noastră în lume, dintre viața cotidiană, deci, și stările privilegiate în care trăim intens și suntem conștienți de ființa noastră în lume. Și Bergson și Heidegger au distins în mod net aceste două niveluri ale eului, eul care rămâne la nivelul a ceea ce Heidegger numește impersonalul „se“ și cel care se ridică la nivelul a ceea ce el numește „autenticitate“. De atunci, pentru că nu îndrăzneam să vorbesc cu nimeni despre ceea ce simțisem, am avut mereu senzația că există lucruri indicibile. Orice aș fi încercat să spun, ar fi ieșit doar banalități. Și am remarcat de asemenea că atunci când preoții vorbeau despre

Dumnezeu sau despre moarte, realități covârșitoare sau înfricoșătoare, debitau fraze gata făcute, care mi se păreau convenționale și artificiale. Lucrul esențial pentru noi nu putea să fie exprimat.

De fapt, apare astfel, încă din adolescență, ca din întâmplare și aparent fără nici o legătură cu educația religioasă pe care o primeați la seminar și acasă, ceea ce va rămâne unul din laitmotivele vieții dumneavoastră filozofice, ceea ce numiți adesea „pura bucurie de a exista", precum și certitudinea că cele mai importante lucruri nu pot fi rostite?

A fost o experiență complet străină de creștinism. Mi se părea ceva mult mai esențial, mult mai fundamental decât experiența pe care o puteam trăi în creștinism, în cadrul liturghiei, la slujbele religioase. Creștinismul mi se părea mai curând legat de banalitatea cotidiană. Cele două lumi, cea a experienței secrete și cea a convenției sociale, se juxtapuneau până la urmă, căci, la acea vârstă, nu-mi puneam probleme: așa arătau lucrurile, atât și nimic mai mult. Mai târziu, am întâlnit pe cineva care nu s-a împăcat cu această situație. Este vorba de Rainer Schürmann (autorul cărții *Le Principe d'anarchie*) care, în anii '70, a audiat cel puțin un an cursurile mele de la École Pratique des Hautes Études, pe vremea când era novice dominican la Saulchoir[1]. Era

1. Rainer Schürmann era de origine germană, dar vorbea admirabil franceza. În 1971 am făcut parte din comisia de evaluare a tezei sale de doctorat: *Maître Eckhart ou la joie errante*. H. Birault, mare specialist al lui Heidegger, a criticat puternic interpretarea sa asupra acestui filozof. Teza sa de stat, susținută în jurul anului 1980 (*Le Principe d'anarchie*, Le Seuil, Paris, 1982), își propunea tocmai să tragă consecințele din gândirea lui Heidegger: imposibilitatea de a unifica realul în jurul unui principiu central. Ulterior a devenit un excelent

foarte influențat de Heidegger și, în cazul lui, credința creștină se juxtapunea fără să se armonizeze cu experiența existenței „autentice", a deschiderii față de Ființă. Mi-a arătat notele sale personale, în care își exprima tulburarea, și am fost cam descumpănit, neștiind cum să-l ajut. Am încercat să mă situez în perspectiva lui creștină și să-l conving de posibilitatea de a accepta în el însuși această coexistență. Dar cred că până la urmă a renunțat la credința creștină.

Pe de altă parte, tot pe vremea când eram la Seminar, am descoperit, datorită profesorilor deosebiți pe care i-am avut, Antichitatea greacă și latină, tragicii greci, pe Vergiliu, *Eneida*. În clasa a III-a am studiat episodul cu Didona și Enea, prezentat, firește, fără nici o referire la dragoste; dar era acolo ceva foarte emoționant în legătură cu tema asta, și am avut impresia confuză – nu mi-am dat seama prea clar de asta – că aveam de-a face aici cu o experiență care, și ea, era cu totul străină de creștinism.

Ceea ce numiți „sentimentul oceanic", după Romain Rolland, ar putea purta mai bine numele, mai general, de „sentiment cosmic" De altfel, pesemne că toți oamenii au trăit ceva similar, fără îndoială cu mai mică intensitate. Dar n-avem nimic de făcut aici, e ceva care pur și simplu ți se întâmplă la un moment dat. Pe de altă parte, spuneți că acest „sentiment" este cu totul străin de creștinism. Într-adevăr, exceptând Vechiul Testament (unde se spune că Cerul și Pământul vorbesc despre măreția lui Dumnezeu), în toate textele creștine pe care le citați, mai ales în exercițiile spirituale creștine, acest sentiment nu e foarte prezent, în timp ce în Antichitate, sentimentul de uimire în fața naturii se repetă cu un lirism extraordinar, nu

---

profesor în Statele Unite și a scris o remarcabilă autobiografie: *Les Origines*, Fayard, Paris, 1978.

doar la poeți precum Lucrețiu, ci și la cel mai sec dintre filozofi, cum ar fi Epictet. La urma urmei, nu avem de-a face cu o ruptură puternică?

Voi apăra expresia „sentiment oceanic" folosită de Romain Rolland, făcând astfel chiar o distincție între această experiență și cea a minunării în fața naturii, pe care de asemenea am trăit-o. Vorbind despre „sentimentul oceanic", Romain Rolland a vrut să exprime o nuanță foarte particulară, senzația de a fi un val într-un ocean fără limite, de a fi o parte dintr-o realitate misterioasă și infinită. Michel Hulin, în admirabila sa carte *La Mystique sauvage* (iar pentru el mistica sălbatică nu e nimic altceva decât sentimentul oceanic) caracterizează această experiență prin „sentimentul de a fi prezent aici și acum în mijlocul unei lumi care există ea însăși cu intensitate" și vorbește de asemenea despre „sentimentul unei co-apartenențe esențiale între mine însumi și universul înconjurător"[1]. Ceea ce este capital este impresia de cufundare, de dilatare a eului într-un Altul, față de care eul nu este străin, fiind o parte a sa.

Sentimentul naturii există în Evanghelie. Isus vorbește despre splendoarea crinilor câmpului. Dar am spus că sentimentul oceanic, așa cum l-am trăit eu, și care diferă de sentimentul naturii, îi este străin creștinismului pentru că în acea stare nu se simte nici prezența lui Dumnezeu, nici a lui Cristos. Este ceva plasat la nivelul sentimentului pur al existenței. Nu sunt sigur că grecii l-au cunoscut. Aveți dreptate să spuneți că ei au avut, în cel mai înalt grad, sentimentul naturii, dar nu vorbesc decât foarte rar despre cufundarea în Tot. Există această exprimare la Seneca: *toti se inserens*

1. M. Hulin, *La Mystique sauvage*, „Perspectives critiques", PUF, Paris, 1993, pp. 56–57.

mundo, „care se simte legat de întreg universul“[1], referitor la sufletul perfect, dar nu putem afirma că se referă la experiența despre care vorbim. Poate există o aluzie la această experiență și atunci când Lucrețiu (III, 29) vorbește despre frisonul și despre voluptatea divină care îl cuprind la gândul spațiilor infinite. Absența mărturiilor literare nu înseamnă o absență la nivelul experienței, dar nu avem cum să știm asta.

În orice caz, această experiență nu e deloc excepțională. Scriitori dintre cei mai diferiți fac aluzie la ea, de exemplu Julien Green, în *Jurnalul* său, Arthur Koestler în *Întuneric la amiază*, Michel Polac în *Jurnal*, Jacqueline de Romilly în cartea sa *Sur les chemins de Sainte-Victoire*, Dostoievski în *Frații Karamazov*, poate Rousseau în *Visările unui hoinar singuratic* (în a 5-a plimbare), pentru a nu cita decât câteva nume dintr-o lungă listă. O regăsim în alte culturi, în cea hindusă (la Ramakrishna[2], de exemplu) sau în cea chineză: poate fi intuită în anumite aspecte ale gândirii sau ale picturii chineze.

La cincisprezece ani ați intrat la Facultatea de Teologie. Ce impresie v-a lăsat? Cum era un Mare Seminar la sfârșitul anilor '30?

După prima parte a bacalaureatului, care presupunea o disertație franceză[3], am intrat la Facultatea de Teologie din Reims, în 1937. Am fost foarte fericit acolo. Fiecare avea

1. În *Scrisori către Luciliu*, 66, 6 (trad. rom. Gheorghe Guțu, Editura Științifică, București, 1967, p. 168).

2. V. Michel Hulin, *op. cit.*, p. 27.

3. Disertația franceză presupune o avansare de la un plan teoretic spre exemple din lumea reală, în timp ce o disertație anglo-saxonă pornește de la lumea reală pentru a teoretiza la final (*n. tr.*).

camera lui, un lux de care nu mai avusesem parte până atunci. Odată cu căderea nopții, ni se tăia curentul electric. Adesea, înainte să adorm, priveam imensitatea cerului înstelat. Munca intelectuală se desfășura într-un cadru agreabil. În fiecare dimineață avea loc meditația, apoi asistam la două slujbe. După aceea, ziua era împărțită între cursuri, studiu și lectura lucrărilor de spiritualitate. Cursul de filozofie dura doi ani. Se studia filozofia tomistă, dar și Bergson, care, după ce fusese condamnat de Biserică pentru că scrisese *Evoluția creatoare*, aproape că devenise un Părinte al Bisericii, după ce a scris *Cele două surse ale moralei și religiei*. Bergson a avut o influență considerabilă asupra evoluției gândirii mele, în măsura în care toată filozofia sa e centrată pe experiența unei izbucniri a existenței, a vieții, pe care o trăim în noi în planul voinței și al duratei și pe care o vedem acționând în elanul care produce evoluția plină de viață. Mi-am dat bacalaureatul în filozofie în 1939, iar disertația avea drept subiect comentariul acestei fraze a lui Bergson: „Filozofia nu înseamnă construcția unui sistem, ci decizia de a privi cu naivitate în tine însuți și în jurul tău." De multe ori, poate exagerat de multe ori, am vorbit despre entuziasmul pe care l-am simțit ocupându-mă de acest subiect. Este însă o mărturie a faptului că pentru mine a reprezentat un eveniment considerabil. Și mai arată că în 1939 profesorii de filozofie înșiși își puneau problema esenței filozofiei.

În același an a izbucnit războiul. Cum ați trăit acea experiență?

După perioada care a fost numită „războiul ciudat", a venit ofensiva din mai 1940. Toți locuitorii din Reims au fost evacuați. Facultatea s-a refugiat la Luçon, în Vendeea. Am avut astfel ocazia să descopăr mentalitatea incredibil de reacționară e clerului din Vandeea. În timpul slujbei principale

de duminică de la catedrala din Luçon, nu se intona rugăciunea pentru Republică (pe vremea aceea în latină: *Domine salvam fac rempublicam*). Cum eu eram cel care cânta la orgă în timpul slujbelor religioase, când a venit momentul, am cântat primele note, iar colegii mei au stârnit un scandal intonând această rugăciune, pe care am putea-o numi revoluționară. Îmi amintesc, de asemenea, comentariul făcut de un profesor de la Seminarul din Luçon când au fost anunțate armistițiul din iunie 1940 și formarea guvernului Pétain: „În sfârșit vom avea un ministru catolic al educației naționale!". Milioane de francezi erau aruncați pe drumuri, sute de mii de soldați căzuseră prizonieri, Franța fusese învinsă, umilită, și asta a fost tot ce a putut el să ne spună!

La scurtă vreme după aceea, m-am reîntâlnit cu părinții mei, refugiați în apropiere de La Rochelle. Am rămas în satul Croix-Chapeau până în luna octombrie, când am putut să revenim la Reims. Am reînceput atunci cursurile la Facultate.

Ați rămas acolo pe toată perioada ocupației?

Nu, doar între 1940 și 1942. În turnul nostru de fildeș, viața continua ca înainte. Singura problemă era hrana, dar preoții însărcinați cu această responsabilitate s-au dovedit foarte pricepuți în a transporta pe ascuns carne și cartofi, iar țăranii erau foarte generoși. Într-o zi, un aviator german care făcea acrobații deasupra liceului din apropiere, pentru a fi admirat de amanta lui, s-a prăbușit peste capela din incinta Facultății, dar din fericire nu în refectoriu, aflat în imediata apropiere, unde noi ne găseam la masă! Germanii au sosit repede la fața locului și au invadat Facultatea. Abia am avut timp să ascundem oile și viței într-o sală de curs, unde și-au făcut din plin nevoile.

Feriți astfel de foamete, am putut să citim lucrările scriitorilor mistici. Pe mine mă interesa în mod deosebit monumentala *Histoire littéraire du sentiment religieux* a abatelui Brémond. Dar și Sfântul Ioan al Crucii și admirabilele sale poeme. Și, de asemenea, Tereza din Ávila și Tereza din Lisieux. Trăiam pe atunci cu ardoare dorința uniunii mistice. Ideea unui contact direct cu Dumnezeu mă fascina. De atunci, mi-am pus următoarea întrebare: „Dacă îl considerăm pe Dumnezeu ca fiind Absolut, cum poate să existe un contact și mai ales o identificare între relativ și Absolut?“ În cărțile de mistică pe care le citeam, îndrumătorul spiritual juca un rol important: îi conducea pe discipoli pe calea purificatoare sau pe calea iluminării sau pe calea uniunii, trei etape moștenite de altfel din neoplatonism. Am fost așadar foarte dezamăgit când am constatat că îndrumătorii mei spirituali nu păreau foarte interesați de asta; chiar mi-am schimbat îndrumătorul spiritual, închipuindu-mi că cel nou va fi ceva mai dispus să se ocupe de aceste chestiuni, dar cu toții erau foarte rezervați.

Ați avut impresia că rezerva Bisericii față de misticism era sistematică? Deși au existat mari mistici creștini, misticismul era privit cu o anumită neîncredere, nu era încurajat, tot așa cum, în prezent, când apar anumite epifanii sau miracole, Biserica preferă să se implice cât mai puțin.

Cred că aici există o problemă istorică. Mi se pare că în secolele al XVI-lea și al XVII-lea, în timpul lui Ioan al Crucii, sau al lui Fénelon, se acorda mult mai multă importanță fenomenelor mistice și parcursului clasic, moștenit de la neoplatonism: calea purificatoare, calea iluminării și calea uniunii. Mentalitatea s-a schimbat, dar nu știu din ce motive. În orice caz, nu eram încurajați deloc să atingem

experiențe mistice, pentru că, la urma urmei, se considera că era vorba de fenomene cu totul excepționale. Ceea ce conta era să-ți faci datoria. Se considera că experiența mistică creștină era o grație divină, și, cum nu putea fi atinsă doar prin puterile omului, se credea că Dumnezeu își asuma acordarea acestei grații după bunul lui plac.

Oricum, eu n-am trăit niciodată o experiență mistică în sens creștin, fapt deloc uluitor, dar aveam o credință foarte sentimentală. În timpul Săptămânii mari, participam foarte intens la suferințele lui Cristos, într-atât încât atunci când venea Sâmbăta mare sau duminica Paștelui, aveam senzația unei adevărate eliberări. În timpul nopții dintre Joia și Vinerea mare, stăteam treji toată noaptea, cu schimbul, și încercam să iau parte la agonia lui Cristos. Citisem în Pascal că Isus va agoniza până la sfârșitul lumii și că e bine să nu dormi atunci.

Cu ce ați rămas din formația dumneavoastră teologică?

Studiile de teologie, pe care le începusem atunci, conțineau o parte consacrată exegezei biblice. Profesorul nostru de exegeză era prudența întruchipată. Cu toate acestea, în exegeza textului inspirat al Noului Testament, dar și în cea a Vechiului Testament, întrevedeam un pronunțat caracter uman. Atunci am citit admirabila lucrare a lui Jean Guitton, *Portrait de Monsieur Pouget,* consacrată vieții și ideilor unui lazarist[1] orb care pare să fi avut o personalitate extraordinară. Superiorii i-au interzis să-și țină cursurile de exegeză pentru că folosea o metodă critică și istorică, să-i zicem științifică, pentru a studia cărțile Bibliei. Spunea că trebuie să ținem

1. Lazariști este denumirea sub care sunt menționați frecvent membrii Congregației Misiunii, un ordin catolic de viață apostolică fondat în Franța, în secolul al XVII-lea, de Sf. Vincențiu de Paul (*n. tr.*).

cont în acest studiu de mentalitățile colective care i-au influențat pe autorii cărților sacre. Pentru mine asta a reprezentat o primă etapă de formare în travaliul de interpretare a textelor, căruia i-am consacrat o mare parte din viață.

Superiorul de la Facultate a decis că din cauza vârstei mele tinere trebuie să-mi întrerup studiile teologice în anul școlar 1941-1942 (riscam să fiu hirotonit la douăzeci și unu de ani) și timp de un an să fiu supraveghetor la Seminar. În același timp, trebuia să-mi încep lucrul la licența în filozofie (fără să pot, de altfel, merge la Paris ca să asist la cursuri). Supraveghind ziua studiile „celor mari", iar noaptea dormitorul „celor mici", am obținut în acel an, în iunie și iulie 1942, diploma de Studii literare clasice (pentru care am fost obligat să citesc toate romanele lui Balzac, romanele Mesei rotunde și lucrările lui Chénier) și diploma de Istorie și Filozofie (disertația fusese despre *cogito* la Descartes și la Kant, și despre versiunea latină comentată a unui text din Seneca). Am revenit la Facultate în octombrie 1942 și mi-am petrecut acolo anul școlar 1942-1943. Dar în acel an a fost decretat Serviciul de Muncă Obligatorie și, după un examen medical, am fost repartizat să prestez o muncă în Germania. Trebuia să merg acolo în iulie 1943. Eram mai mulți în situația aceasta și, ca să nu fim luați de proști, Superiorul a trebuit să ne țină în mare grabă și într-o singură ședință cursurile de inițiere în realitățile vieții sexuale care în mod normal le erau rezervate diaconilor (erau numite „diaconalele"). Această lume, care îmi fusese complet necunoscută, mi s-a dezvăluit în seara respectivă, și trebuie să mărturisesc că am fost absolut năucit de cele aflate.

Unul dintre frații mei mai mari, care era profesor la Facultatea de Teologie de la Versailles, cunoștea o filieră care facilita îndeplinirea Serviciului Obligatoriu de Muncă în

Franța. Filiera îi viza pe elevii Marilor Școli[1] (Școala Centrală etc.). Era vorba în mod oficial despre specialiști în metalurgie, care erau scutiți să meargă în Germania pentru că erau indispensabili pentru industria franceză. Am venit la Paris pentru a face demersuri administrative despre care nu-mi mai amintesc acum în detaliu, dar care au avut drept rezultat repartizarea mea la căile ferate. Am ajuns astfel la Uzina de reparații de locomotive din Vitry-sur-Seine, nu departe de uzina din Rhône-Poulenc, care pe vremea aceea polua aerul întregului oraș – și va continua să-l polueze încă multă vreme – cu un puternic miros de clor. Pentru că la sosirea noastră am emis o părere naivă, care i-a făcut să râdă pe toți colegii mei pseudo-specialiști în metale, am fost trimis de directorul uzinei în atelierul unde se demontau locomotivele și unde era munca cea mai grea. Munceam băgați pe sub mașinării pentru a demonta diferitele părți, extrem de grele, în timp ce tot noroiul ne cădea în cap. Eu făceam ce puteam, dar eram o povară pentru echipă, căci din pricina neîndemânării mele primele de randament erau la pământ. Însă muncitorii nu mi-au reproșat-o niciodată. În același timp mi-am făcut ucenicia pentru a obține brevetul de ajustor, care mi-a fost acordat chiar dacă a trebuit să-mi ajustez piesele cu lovituri de ciocan, pentru că le tăiasem strâmb.

Nu sunteți primul filozof care a muncit cu propriile mâini: Cleanthes a fost, cred, hamal. Dar ajustor, ce meserie simbolică!

Am învățat în acea perioadă cel puțin un lucru important. Până atunci, în disertațiile mele literare, filozofice sau teolo-

1. Sistemul Marilor Școli (les Grandes Écoles) este specific învățământului francez. Reprezintă școli de elită care merg în paralel cu învățământul universitar (*n. tr.*).

gice, ajustasem nu metal, ci idei. În astfel de cazuri, ajungi întotdeauna să te descurci, într-un fel sau altul. Conceptele sunt ușor de modelat. Dar, cu materia, era treabă serioasă. Nu era de joacă, nu mergea cu aproximații sau cu aranjamente, mai mult sau mai puțin artificiale. Asta nu înseamnă că nu poate exista rigoare în lucrările spiritului. Dar ea este foarte rară și ne putem înșela foarte ușor, atât pe noi înșine, cât și pe alții.

Așadar, erați la Paris, departe de Reims și departe de mediul ecleziastic?

Seara eram mort de oboseală, dar în fiecare zi mă trezeam în jur de ora cinci dimineața pentru a merge la slujba de la ora șase la călugării ordinului Spiritului Sfânt de pe strada Lhomond. Apoi, luam trenul spre Vitry. Inclusiv duminica mă trezeam devreme ca să merg să-mi petrec ziua la Facultatea de Teologie de la Versailles unde era fratele meu. Căutam pe cât posibil un refugiu între sutanele bisericii.

În septembrie am fost mutat în altă uzină. Acum lucram în gara Masséna, la repararea burdufurilor dintre vagoane. Nu mai era așa de greu. În octombrie, o nouă schimbare. În urma acțiunilor Rezistenței, trenurile deraiau foarte des. Pentru a le pune din nou pe șine se folosea o macara foarte puternică, despre care se spunea că e cea mai mare din Europa, și ea era staționată, cred, la gara Masséna. Evident, numai bună de distrus pentru cei din Rezistență. Germanii au cerut să fie păzită zi și noapte. Paza consta în a rămâne lângă ea, astfel încât, dacă exploda, săream și noi în aer odată cu ea. În fond, am devenit ostatic. Când macaraua pleca, însoțită de muncitori, pentru a ridica o locomotivă, trebuia să mergem cu ea și chiar, în principiu, să rămânem înăuntru. O singură dată m-a obligat un șef de echipă să rămân înăuntru în

timpul transportului, chiar și pe timpul nopții, în zgomotul și trepidațiile motorului. Toate celelalte deplasări însă erau destul de plăcute. În cursul călătoriei, care dura mai multe zile, dormeam în vagon, găteam în el: am făcut de exemplu cartofi prăjiți, care era un fel de mâncare extrem de rar în acea perioadă de restricții.

Situația de ostatic avea avantajele ei. Adesea, neavând nimic de făcut pe timpul pazei, puteam citi. Îmi amintesc că am descoperit astfel pentru prima dată *Phaidros* al lui Platon. Când eram de serviciu noaptea, pe timpul zilei puteam frecventa bibliotecile pariziene, cea de la Muzeul Guimet, de exemplu: mă interesa pe atunci mistica indiană.

Către sfârșitul anului, a devenit clar că până la urmă va trebui totuși să merg în Germania. Excepțiile nu mai erau acceptate. Și de această dată a intervenit Facultatea de Teologie de la Versailles. Nu-mi mai amintesc detaliile, dar am fost convocat la un inspector de muncă, despre care am descoperit ulterior că făcea parte din Rezistență. M-a trimis să fac o vizită medicală. Medicul mi-a găsit un suflu la inimă, care era real. A fost începutul problemelor cardiace care m-au urmărit întreaga viață. Astfel, am fost „afectat la Facultatea de Teologie", mențiune care figura pe cartea mea de muncă.

Experiența pe care am trăit-o, și care a fost împărtășită de un anumit număr de seminariști, a fost, cred, una dintre cauzele care au dus la dezvoltarea mișcării preoților-muncitori[1]. Aceștia au putut constata că între lumea muncitorilor

1. Preoții-muncitori sunt preoți ai Bisericii catolice integrați în viața profesională ca muncitori salariați. Mișcarea a fost inițiată în anii 1940–1950 și, după ce a fost interzisă în 1954 ca urmare a unei condamnări papale, a fost din nou autorizată în 1965 (*n. tr.*).

și lumea ecleziastică exista o prăpastie aproape de netrecut, cea ecleziastică fiind mult prea legată de prejudecățile și valorile burgheziei.

Ultimul dumneavoastră an de facultate a fost la Versailles în 1944?

Da, iar la final, în toamnă, a urmat hirotonirea mea sacerdotală la Reims, într-un Seminar ocupat în întregime de soldații americani. Avem atunci douăzeci și doi de ani, iar în mod normal trebuia să obțin de la Roma o dispensă de vârstă. Dar comunicarea cu Roma era imposibilă. Am fost hirotonit atât de repede fiindcă era nevoie, pentru anul 1944-1945, de un profesor de filozofie la Facultatea de Teologie din Reims.

V-ați dus să fiți hirotonit fără ezitare și fără îndoieli?

Evenimentul trebuie situat în cadrul copilăriei și al tinereții mele. Așa cum v-am spus deja, mama dorea ca cei trei fii ai săi să devină preoți. Nu mi-am imaginat că aș putea să devin altceva. M-am simțit presat, nu de tatăl meu, ci, evident, de mama. La facultate, am simțit cât se poate de limpede că nu sunt făcut să fiu preot paroh – eventual, cel mult profesor –, pe scurt, eram prea intelectual pentru a mă ocupa de educația copiilor dintr-o parohie, să le predau Catehismul etc. Mi-am spus atunci că cel mai bine ar fi să mă călugăresc, înclinând spre ordinul dominican. M-am gândit de asemenea și la carmeliți, din cauza sfântului Ioan al Crucii. La iezuiți nu m-am gândit, pentru că eram sub impresia descrierii întunecate a iezuiților din *Scrisorile provinciale* ale lui Pascal: „Iezuiții sunt tot ce poate fi mai rău!". Dar când i-am spus mamei despre planurile mele, a exclamat: „Nu se poate așa ceva, tatăl tău ar muri" (tata orbise

și era foarte atașat de mine). Însă adevărul era că mama ne voia complet la dispoziția ei. Nu suporta ideea că voi fi închis într-o mânăstire și nu voi putea veni s-o văd.

Așadar viitorul îmi era programat din fragedă pruncie. Nu-mi imaginam altceva. Aș putea spune că-mi era complet străin tot ce nu avea legătură cu Biserica, iar cele șase luni de muncă obligatorie nu mi-au oferit o perspectivă seducătoare asupra lumii. Dar e adevărat că m-am simțit extrem de jenat atunci când am făcut legământul antimodernist. Nu mi se spusese de această formalitate și mi s-a dat să citesc un text în care aproape fiecare rând îmi displăcea. Am impresia că în prezent nu se mai pomenește despre acest legământ. Fusese stabilit printr-o directivă a lui Pius X datată 1 septembrie 1910. Trebuia să declar, între altele, că sunt de părere că doctrina credinței transmise de apostoli și de părinții Bisericii a rămas absolut nemodificată de la începuturi și că ideea unei evoluții a dogmelor este eretică; trebuia de asemenea să declar că o exegeză pur științifică a Sfintei Scripturi și a Sfinților Părinți e inadmisibilă și că libertatea de judecată în domeniul respectiv e interzisă. Îmi amintesc că, în această situație neașteptată, am rămas absolut perplex, dar în cele din urmă mi-am spus: „O să văd după aceea cum stau lucrurile“, atitudine despre care pot spune acum, din perspectiva bătrâneții, că, asemenea milei, este dezastruoasă și dă naștere la multe situații dramatice. Însă, în afară de această îndoială din momentul legământului antimodernist, n-am avut nici o ezitare, pur și simplu nu aveam nici o idee despre ce implica angajamentul meu. N-am hotărât în cunoștință de cauză. Abia treptat am descoperit realitățile vieții.

Iată-vă deci, în toamna lui 1944, proaspăt hirotonit preot, însărcinat cu predarea filozofiei înainte de a vă fi dat licența.

În ce condiții ați dus această viață dublă, de profesor și de student?

Mi-am petrecut anul școlar 1944–1945 predând filozofia, nu doar la facultate, ci și la un pension de fete tinere (abia dacă aveam câțiva ani în plus față de unele dintre ele), condus de călugărițe. În fundul clasei, la pension, o soră serioasă supraveghea corectitudinea doctrinară și decența cuvintelor mele.

La finalul acestui an de predare, Arhiepiscopul de Reims m-a trimis să-mi termin licența la Paris. Trebuia să urmez în același timp cursurile Institutului Catolic și pe cele de la Sorbona. Așa am ajuns la Paris în octombrie 1945; locuiam pe strada Cassette, într-o casă destinată primirii preoților studenți la Institutul Catolic. Această casă comunica cu Seminarul Carmeliților, care la rândul său dădea spre Institutul Catolic, și unde se putea vedea încă poarta la care, în timpul Revoluției, avuseseră loc masacrele din septembrie.

La Institutul Catolic, mergeam mai ales la cursurile părintelui Lallemand, un ultra-tomist, la ale lui Verneaux, bun cunoscător al lui Kant, și la cele ale lui Simeterre, specialist în Platon. La Sorbona, Poirier[1] preda logica modernă (fuseserăm inițiați în logica formală, adică de fapt în cea scolastică, la Institutul Catolic). Însă era scris în stele că nu

1. René Poirier (1900–1995), membru al Institutului (1956), ales profesor la Sorbona în 1937, misionar în Brazilia din 1939 până în 1945, a revenit la Sorbona după 1945. Este autorul a două lucrări importante: *Remarques sur la probabilité des inductions* (1931), *Essai sur quelques caractères des notions d'espace et de temps* (1932). În general, lucrările sale se refereau la epistemologie, el urmărind să definească o „antropologie intelectuală". Era un spirit de o agilitate uimitoare care, în timpul cursurilor, expunea de asemenea multe teorii logice, din care nu înțelegeam decât niște subtile analize psihologice, de exemplu despre gelozie sau credință.

voi reuși niciodată să stăpânesc logica modernă. Poirier vorbea despre orice în afară de logică, iar atunci când vorbea în sfârșit despre ea, o făcea fără nici o pedagogie. Asta nu m-a împiedicat să-mi obțin diploma în logică în februarie 1946, cu ocazia unei sesiuni speciale, rezervate celor din Rezistență și celor care s-au opus muncii obligatorii. Eu primisem într-adevăr, fără să-l fi cerut, un document în legătură cu vizita pe care i-am făcut-o inspectorului de muncă de la Versailles, la finele lui 1943, care atesta că aveam dreptul să dețin calitatea de opozant al Serviciului de Muncă. Garanta pentru asta Asociația Rezistenței „Les Négriers“, de pe strada Vergniaud nr. 14 din Paris. Era, evident, ceva complet fals. În viața mea n-am făcut uz de acest fals, pe care nu-l cerusem, decât pentru a trece repede și ușor acest examen de logică. Ușor, căci Poirier, pe care unii, nu știu de ce, îl acuzau de colaboraționism (în timpul cursurilor sale circulau manifeste), hotărâse că examenul din această sesiune se va da doar din logica formală. Am fost așadar pedepsit pentru această slăbiciune cu o gravă lacună în educația mea. Ulterior am încercat să compensez această lipsă, dar într-o manieră absolut imperfectă.

De asemenea, mai era Albert Bayet[1], care ținea cursuri de morală pe un ton ușor zeflemitor. Credea foarte tare în progres și ne prezicea că vom vedea oameni mergând pe Lună. René Le Senne[2] ținea cursuri admirabile, redactate

1. Autor al unor lucrări precum *Histoire de la morale en France* (1930–1931), *L'Idée de Bien* (1908), *La Science des faits moraux* (1925), Albert Bayet a fost campionul moralei laice, ezitând între știința moralei (știința faptelor morale) și morala științei (adică morala întemeiată pe știință).

2. René Le Senne (1888–1954), profesor la Sorbona, a scris, printre altele, următoarele lucrări: *Traité de morale générale* (1942), *Traité*

ca o disertație, cu introducere, dezvoltare și concluzie. De altfel, am aflat multe din al său *Traité de Morale générale*. Georges Davy[1] ne preda sociologia, Raymond Bayer[2], estetica folosindu-se de proiecții de opere de artă. Datorită unei suprapuneri de orar nu am putut să urmez cursurile lui Jean Wahl[3] despre Heidegger.

Anul 1945-1946 a fost un an de intensă activitate intelectuală, în efervescența perioadei de după război și a existențialismului. Pe lângă că urmam în paralel cursurile de la Institutul Catolic și pe cele de la Sorbona, pe lângă că finalizam cele două licențe corespunzătoare, mai audiam și o

---

de caractérologie (1946), *Obstacle et valeur* (f.d.). Gândirea sa se înscrie în tradiția spiritualistă și idealistă. Din învățătura lui am reținut mai ales ideea „conflictului de îndatoriri".

1. Sociolog din școala lui Durkheim. În cartea sa *La Foi jurée* (1922), pentru a explica formarea legăturii contractuale, G. Davy acordă o mare importanță obiceiului indian al *potlatch*-ului (dar ce constituia o provocare de a face un dar echivalent). Cuvântul îi amuza pe studenți.

2. R. Bayer era căsătorit cu fiica lui E. Bréhier, care se ocupa cu cea mai mare bunăvoință de elevii soțului său printre care mă număram și eu când acesta, după un atac cerebral survenit în Statele Unite, a fost atins de paralizie. Principalele sale opere au fost *Traité d'esthétique* și *Esthétique de la grâce*.

3. J. Wahl (1888–1974), profesor la Sorbona din 1936; ca urmare a persecuțiilor împotriva evreilor, se exilează în 1942 în Statele Unite. În 1945 își reia catedra de la Sorbona, conduce *Revue de Métaphysique et de Morale* [*Revista de Metafizică și Morală*] și fondează Collège philosophique. Printre lucrările sale se numără *Le Rôle de l'idée d'instant dans la philosophie de Descartes*, *La Philosophie pluraliste d'Angleterre et d'Amérique*, *Etude sur le* Parménide *de Platon*, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (1930), *Etudes kierkegaardiennes*, *Traité de métaphysique*. A contribuit la a face cunoscute în Franța filozofia anglo-saxonă și gândirea lui Heidegger.

mulțime de conferințe, mai ales ale lui Henri-Irénée Marrou, Berdiaev, Albert Camus. Frecventam în fiecare vineri seară cercul din jurul lui Gabriel Marcel. Citisem mai multe cărți ale sale la Facultate, inclusiv piesa de teatru *Le Monde cassé*, și am învățat mult din ele. Fusesem admis, nu mai știu la intervenția cui, să asist la discuțiile animate de el în fiecare zi de vineri, după-masa târziu. Am participat timp de un an la aceste discuții, dar, văzut de aproape, personajul, împreună cu cei care-l înconjurau, mi-au displăcut prin verbiajul lor artificial.

Așadar primul dumneavoastră contact cu existențialismul s-a făcut prin existențialismul creștin?

Mă străduiam să împac tomismul și existențialismul. Mă gândeam că urmez astfel exemplul lui Jacques Maritain care, în *Sept Leçons sur l'Être*, spunea că, pentru a avea simțul ființei, obiectul metafizicii, nu e suficient să speculăm, ci trebuie „să resimțim lucrurile viu și profund"; dar mă gândeam, de asemenea, mai ales la exemplul lui Etienne Gilson, care propunea pentru doctrina lui Toma d'Aquino o versiune puternic îmbrăcată în filozofia momentului. În opinia lui, existențialismul veritabil avea la bază distincția tomistă dintre esență și existență. De altfel, lăuda apăsat filozofia lui Sartre și a lui Merleau-Ponty: „Pentru prima oară, de multă vreme, filozofia se hotărăște să vorbească despre lucruri serioase." Referitor la aceasta, menționa o experiență a întregii ființe față de care „corpul însuși este interesat în chip vital". Pentru el, filozofia consta în cunoaștere, nu în construirea și producerea unui sistem. De altfel, nu regret că am început cu tomismul: cel puțin era o filozofie care se străduia să vorbească „formal", iar eu am fost întotdeauna dezamăgit de neclaritatea conceptuală a filozofiei moderne.

Atunci l-am întâlnit pe părintele Paul Henry[1], iezuit și editor al lui Plotin, care va avea un rol important în alegerea subiectului tezei mele de la Institutul Catolic și de la Sorbona, dar mai ales în orientarea generală a metodelor mele de lucru și poate chiar în evoluția mea spirituală.

Întâlnirea a avut loc prin intermediul unei călugărițe pe care o vedeam adesea și care își pregătea și ea licența la Institutul Catolic. Simțeam pentru ea o iubire deopotrivă platonică și pasională. Dându-și seama de asta, părintele Henry ne-a cerut să nu ne mai vedem. Dar noi am continuat să corespondăm unul cu celălalt și am rămas prieteni.

Paul Henry v-a sugerat un subiect de teză care nu răspundea exact preferințelor dumneavoastră și care, cu siguranță, nu era făcut să vă asigure mari tiraje și o carieră susținută de interesul unui public larg.

Într-adevăr, ezitam între o teză despre Rilke și Heidegger sub conducerea lui Jean Wahl, și o teză despre un scriitor neoplatonician creștin, foarte enigmatic, din secolul al IV-lea al erei noastre, Marius Victorinus, care e departe de a ne fi revelat toate secretele sale, teză care în mod oficial ar fi fost sub conducerea lui Raymond Bayer, dar, de fapt, a lui Paul Henry; în cele din urmă am hotărât să-l aleg pe Victorinus. Din tinerețe am simțit o mare atracție pentru mistică sub toate formele sale, fapt care ar fi trebuit să mă deschidă spre experiența inefabilă a lui Dumnezeu. Sfântul Ioan al

1. P. Henry, de naționalitate belgiană, profesor de teologie la Institutul Catolic, autor împreună cu H.-R. Schwyzer al unei remarcabile ediții a *Enneadelor* lui Plotin, preda o teologie foarte luminată. Manifesta simpatie pentru cercetările lui Teilhard de Chardin. În lucrarea sa *Plotin et l'Occident* (1934), a arătat influența lui Plotin în lumea latină.

Crucii, dar și Plotin făceau parte din lecturile mele preferate. Mă gândeam atunci să îmbin activitatea universitară cu interesul pentru mistică. Când m-am întâlnit cu părintele Paul Henry, mă așteptam să-mi propună o lucrare despre Plotin. Spre marea mea surpriză, m-a sfătuit să studiez un obscur autor latin, Marius Victorinus, crezând că voi descoperi în textul latin al acestui scriitor, considerat aproape incomprehensibil, fragmente traduse din Plotin. Așa am ajuns să mă aplec timp de peste 20 de ani asupra acestui autor, până la apariția tezei mele de doctorat. N-am găsit în el nici mistică, nici Plotin, dar cred că am găsit influențe ale discipolului acestuia, Porfir.

Arhiepiscopul de Reims mi-a acordat un an suplimentar (1946–1947) pentru a începe această muncă. Dar încă de la debutul anului școlar, m-a chemat de urgență înapoi. Trebuia înlocuit preotul care fusese profesor de filozofie la colegiul Saint-Rémy de la Charleville și care fugise cu o tânără. Am ajuns astfel în friguroșii Ardeni, predând la un colegiu de băieți și la un pension de fete. Biblioteca orașului deținea vechile traduceri din secolul al XIX-lea ale lui Proclos și Damascius, care-mi puteau fi utile pentru teza mea. Îmi amintesc mereu că i-am citit pe acești doi neoplatonicieni în timpul pauzei de prânz, în vârful muntelui Olimp și pe malul râului Meuse.

În anul următor (1947–1948), am simțit că trebuie să merg la Paris pentru a lucra în mod serios la teza mea. Așa că în fiecare săptămână făceam drumuri dus-întors cu trenul între Paris și Charleville. În timpul șederii mele la Paris, locuiam la Antony, și pentru a-mi plăti drumurile și cazarea predam la un pension de fete. Dar n-am rezistat mult la acest ritm și, din pricina oboselii extreme, a trebuit să întrerup orice tip de predat. După ce m-am odihnit în regiunea

Munților Vosgi, apoi în Elveția, am fost primit cu ospitalitate în acel an și în anul următor la Saint-Germain-en-Laye de surorile care asigurau serviciul de asistență medicală a orașului.

În perioada 1949–1950 am început să urmez cursurile lui Henri-Charles Puech[1] la secția a V-a, și ale lui Pierre Courcelle[2] la Secția a IV-a de la École Pratique des Hautes Études. Tot în 1949, Raymond Bayer m-a admis la Centre National de la Recherche Scientifique, pentru a lucra atât la o teză de doctorat de stat, tot asupra lui Victorinus, cât și la proiectul vocabularului filozofic medieval pe care îl coordona. În același an, mi-am susținut teza la Institutul Catolic. Era un studiu despre noțiunea de *causa sui* la Marius Victorinus. Conducătorul meu de teză era un personaj foarte misterios: abatele Cadiou[3]; în juriu se găseau Paul Henry

1. H.-Ch. Puech (1902–1986), director de studii la École Pratique des Hautes Études (secția de Științe ale religiei), apoi titular al catedrei de Istorie a Religiilor la Collège de France (1952–1972), specialist în gnosticism și maniheism, editor și traducător al mai multor texte gnostice descoperite la Nah-Hammadi.

2. P. Courcelle (1912–1980), director de studii la École Pratique des Hautes Études (secția de Științe Istorice și Filologice), apoi titular al Catedrei de Literatură Latină la Collège de France (1952–1980), autor al unor foarte importante lucrări, între care: *Les Lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore* (1948); *Recherches sur les* Confessions *de saint Augustin* (1968); *Les* Confessions *de saint Augustin dans la tradition littéraire* (1963). Se considera elev al lui Paul Henry și continuator al metodei sale a citatelor literale în identificarea influențelor literare.

3. R. Cadiou, profesor la Institutul Catolic, autor al unor lucrări interesante despre Origene, a fost cu multă amabilitate conducătorul meu de teză de la Institutul Catolic. Spun că era misterios pentru că mă întrebam care era poziția lui față de Biserică. Când l-am anunțat printr-o scrisoare că părăsesc statutul ecleziastic, mi-a răspuns:

și, cred, Dominique Dubarle. Am susținut lecția doctorală pe un subiect eminamente tomist, dar tratat în spirit existențialist: distincția reală dintre esență și existență. Henri-Charles Puech și Pierre Courcelle au asistat la această prezentare. Același studiu referitor la Victorinus mi-a slujit la obținerea diplomei de Studii superioare, susținută la Sorbona sub conducerea lui Raymond Bayer. Puech m-a încurajat să-mi iau diploma la École Pratique des Hautes Études tot cu Victorinus. Raportor era Alexandre Koyré. De data aceasta prezentam o traducere a lucrărilor creștine ale lui Victorinus, la care am muncit din 1950 până în 1960. Această lucrare a apărut în 1960 în colecția „Sources chrétiennes"

Așadar anul 1949-1950 marchează o cotitură. O teză la Institutul catolic, o diplomă de Studii superioare și, mai ales, intrând la CNRS părăsiți definitiv învățământul secundar și, salariat fiind, deveniți mai puțin dependent de Biserică. Care au fost, din 1949, raporturile dumneavoastră cu lumea ecleziastică?

În 1949, am obținut de la preotul de la Saint-Séverin („parohia studenților") autorizația de a locui la prezbiteriu, foarte aproape de Sorbona, și de a participa la viața comunității sale parohiale. Datorită lui, am trăit timp de doi ani într-un cadru magnific. Admiram cu nesaț această frumoasă biserică, cu puzderia ei de stâlpi. În schimbul acestei ospitalități, trebuia să fac câteva servicii, mai precis să mă ocup de redac-

„Să vă spun ce cred ar fi prea complex. Având în vedere că orientarea sentimentelor mele nu este foarte diferită, mie nu mi-ar plăcea să trebuiască să mă explic. Statutul clerului ca urmare a Concordatului nu m-a încântat niciodată și am privit cu foarte multă bunăvoință schițarea unei apropieri de perspectivă cu Bisericile orientale, în special în doctrina venerabilului cardinal Suhard."

tarea ziarului parohiei. Am descoperit atunci ce înseamnă să faci un ziar. Era foarte interesant. Am publicat mai multe articole, în special o recenzie destul de lungă a *Omului revoltat* al lui Camus, care cu această ocazie mi-a trimis o scrisoare pe care, din nefericire, am pierdut-o. Munceam la teza mea și participam la Sorbona la cursurile lui Hyppolite despre Hegel și mai ales despre Heidegger. În ele, Hyppolite explica mai ales capitolul din *Holzwege* consacrat lui Hölderlin: „La ce bun poeții în vremuri de restriște?". Admiram mult claritatea cu care explica texte dificile.

Anii pe care i-am petrecut la Saint-Séverin au reprezentat un punct de cotitură decisiv în viața mea. Abia pornind din acel moment am început să adopt o atitudine critică la adresa Bisericii. Aveam câteva motive. De exemplu, în clerul parohiei era un vicar care ar fi vrut ca pe 2 februarie, ziua Purificării Mariei, să se instituie pentru femeile care tocmai născuseră o ceremonie analogă celei la care a fost supusă Maria, conform legii evreiești, de unde rezulta că, pentru acest vicar, care de altfel era doctor în medicină, femeile sunt impure din cauza relațiilor sexuale și a nașterii. Mi s-a părut o bizarerie. De asemenea erau doi seminariști care trebuiau să se inițieze în realitățile vieții parohiale și care, în ardoarea lor juvenilă, erau revoltați de mentalitatea ecleziastică pe care o considerau prea puțin evanghelică. Trebuie să mărturisesc că adesea le țineam isonul. Ei manifestau adesea un zel pe care preotul paroh îl considera deplasat, mai ales atunci când descoperea în unele zile, sau mai bine zis în unele nopți, oameni cu probleme, adică fără adăpost, cazați la toate etajele prezbiteriului și pe care era nevoit să-i dea afară. Seminariștii îi reproșau atunci că nu manifestă spiritul evanghelic. Dar practica Evangheliei ar fi implicat o bulversare totală a modului nostru de viață!

Era acolo și Jean Massin, viitorul muzicolog, care conducea Echipele spirituale: acestea reuneau mai mulți studenți, mai ales un anumit număr de normalieni[1]. Și el dezvolta din ce în ce mai mult o atitudine critică la adresa Bisericii. Am fost însărcinat de preotul paroh să aduc o notă mai drept-credincioasă în aceste Echipe. Participam deci la această mișcare care le propunea studenților, între altele, o inițiere în problemele biblice folosind metode istorice și exegetice care se voiau riguroase. Și aici, mai ales în domeniul exegezei, recunoșteam că exista un temei în criticile lui Massin. Dar eu eram o figură ștearsă comparativ cu personalitatea, elocvența sa (am văzut normalieni care plângeau ascultându-l, iar într-o zi l-am auzit vorbind timp de o oră, dacă nu două, despre aceste simple cuvinte din Geneză: „Avraam s-a așezat") – dar și cu spiritul său ironic, adesea inspirat din noțiuni de psihanaliză poate puțin cam superficiale (spunea: „bine oedipat" în loc de „bine educat").

La stea s-a adăugat un șoc teribil: enciclica *Humani Generis* din 12 august 1950. Tot ce mă ținea în Biserică era condamnat: evoluționismul lui Teilhard de Chardin și de asemenea ecumenismul (citeam cu mare interes ziarul protestant *Réforme*). În plus, proclamarea pe 1 noiembrie 1950 a dogmei Adormirii Maicii Domnului mi-a sporit și mai mult dezamăgirea. Această dezvoltare a teologiei mariale începând cu Pius IX și dogma Imaculatei Concepții mi se păreau o deviere în raport cu însăși esența creștinismului. De ce să vrei s-o elimini pe Maria din condiția umană? La toate acestea se adăuga o problemă sentimentală. Din 1949 o iubeam pe cea care va ajunge să-mi fie soție timp de peste zece ani, și credeam că n-am dreptul, așa cum mulți dintre

1. Studenți înscriși la École Normale Supérieure (*n. tr.*).

confrații mei o făceau, să duc o viață dublă. Toți acești factori au avut drept rezultat faptul că în iunie 1952 m-am hotărât să părăsesc Saint-Séverin și Biserica. Iar în august 1953 m-am căsătorit, în ciuda avertismentelor persoanelor din anturajul meu care o cunoșteau pe cea cu care trebuia să mă căsătoresc și care îmi spuneau că n-o să ne potrivim pe nici un plan (într-adevăr aveam să divorțăm unsprezece ani mai târziu).

Decepție teribilă pentru mama dumneavoastră și, poate, pentru ea, un sentiment de eșec?

Trebuie să spun că n-am avut curajul să merg la Reims să dau ochii cu ea. I-am scris o scrisoare, având impresia că săvârșesc un asasinat. Îmi venea în minte imaginea aviatorului care lasă să cadă bombe deasupra unui oraș. Pentru ea reprezenta prăbușirea tuturor speranțelor. La aceasta se adăuga și ideea că nu va mai avea cum să mă vadă. Dar până la urmă tensiunea s-a stins, iar în anii următori am venit din când în când la Reims s-o vizitez.

Îmi închipui că dincolo de toate frământările presupuse de decizia dumneavoastră, v-ați confruntat și cu vulgarele dificultăți materiale.

De fapt, când am anunțat la CNRS modificarea situației mele, a rezultat mai degrabă o creștere substanțială a salariului meu. Căci CNRS nu le plătea clericilor, din câte îmi amintesc, decât un sfert din alocația de cercetare, pornind de la principiul că aceștia ar putea avea și alte venituri. Dar situația mea materială era totuși destul de grea. La început am locuit într-o cameră minusculă[1] în arondismentul 6, pe

1. Așa-numitele odăi de slujnice (fr. *chambres de bonnes*) sunt încăperi de aproximativ 10 m^2 cu baia la comun (*n. tr.*).

str. Pyramides nr. 14, pe care mi-a cedat-o Jean Massin. Am putut aprecia în anul 1952–1953 confortul pe care burghezia pariziană o oferea personalului său. Una sau două toalete pentru aproximativ douăzeci de camere, fără încălzire, iar pe timp de vară o căldură toridă. Într-o zi când am invitat pe cineva la masă, niște cărți așezate în echilibru instabil pe dulap au căzut în ceaunul în care făcusem cartofii prăjiți, încă plin de ulei...

După căsătorie, m-am instalat la Vitry-sur-Seine, unde în continuare plutea mirosul de clor de la Rhône-Poulenc. Noi locuiam acolo la mătușa soției mele, dar în condiții materiale foarte precare. Au fost ani deosebit de grei. În afară de problemele familiale, eram mereu îngrijorat cu privire la viitorul meu. La vremea respectivă, cercetătorii de la CNRS nu se bucurau de siguranța confortabilă a funcționarului pe care o au acum. Anual se făceau restructurări și se știa că nu se poate rămâne la CNRS decât în mod provizoriu. Într-un an, Comisia, cuprinsă de un zel deplasat, a concediat un mare număr de cercetători. Eu am fost salvat de la naufragiu și de la șomaj de Maurice de Gandillac, care a reușit să obțină menținerea mea în rândul cercetătorilor. Îi sunt foarte recunoscător pentru asta, ca și pentru scrisoarea plină de înțelegere pe care mi-a scris-o atunci când l-am anunțat că părăsesc Biserica. Pierre-Maxime Schuhl[1], al cărui seminar îl frecventam, era îngrijorat de soarta mea.

1. P.-M. Schuhl (1902–1984). După ce a predat la liceul din Aurillac și la mai multe universități din provincie, a fost mobilizat în 1939. Luat prizonier, a fost internat în diferite lagăre din Germania. După război este numit profesor la Sorbona. Printre altele, a scris: *Essai sur la formation de la pensée grecque* (1934), *Machinisme et philosophie* (1938), *Le Merveilleux, la pensée et l'action* (1952). Practica de asemenea și pictura.

Mi-a spus că n-am nici o șansă să obțin un post la Universitate, neavând luat examenul de agregație. M-a sfătuit să dau examenele pentru a deveni bibliotecar, ceea ce am făcut timp de un an, învățând astfel multe lucruri. Dar cariera de bibliotecar nu mă atrăgea. Am rămas astfel la CNRS și am continuat să lucrez la teza mea de doctorat.

Așadar ați fost în sânul Bisericii timp de douăzeci de ani, de la vârsta de zece ani la treizeci de ani. Ce credeți acum despre această lume ecleziastică pe care ați cunoscut-o atât de bine din interior?

Trebuie să spun în primul rând că sunt foarte recunoscător pentru educația intelectuală, foarte completă, pe care majoritatea profesorilor mei s-au străduit să mi-o dea. Sunt cu atât mai recunoscător cu cât – nu mi-am dat seama de asta decât mult mai târziu – toate studiile mele, preuniversitare și superioare, au fost finanțate de arhiepiscopia din Reims. Dacă n-aș fi fost la Seminarul, apoi la Facultatea de Teologie de acolo, cu siguranță că părinții mei n-ar fi putut să-mi plătească studiile.

Aș mai adăuga că despărțirea mea de Biserică n-a dus și la o ruptură de prietenii mei, aceștia continuând să-mi arate multă afecțiune, în special Paul Henry, Jean Daniélou, Claude Mondésert, precum și dragul meu prieten Georges Folliet. Îndepărtarea mea de credința creștină s-a petrecut foarte lent. O vreme mi s-a întâmplat chiar să particip uneori la slujbe religioase, dar ele mi s-au părut destul de artificiale de când, în urma Conciliului Vatican II, erau rostite sau cântate în franceză. În principiu nu eram ostil față de această traducere, dar mi se părea că ea arată imensa distanță dintre lumea secolului XX și formulele mitice sau stereotipe ale liturghiei creștine, distanță care era mai puțin perceptibilă

când masa credincioșilor nu înțelegea ce se spunea. Henri-Charles Puech avea, cred, aceeași impresie când mi-a spus odată, râzând: „Isus, oaia Domnului", făcând aluzie la traducerea lui *Agnus Dei.* Nu limba latină era incomprehensibilă, ci conceptele și imaginile care se ascundeau de secole în spatele latinei.

Lumea ecleziastică pe care am cunoscut-o între 1930 și 1950 este, evident, extrem de diferită de cea din prezent. Între timp a avut loc Conciliul Vatican II, care a ținut cont de experiențele nefericite și de criticile dezvoltate de foarte mari teologi în prima jumătate a secolului. De altfel, citisem cu entuziasm scrierile părintelui de Lubac, ale părintelui Congar și ale părintelui Chenu, care au jucat un rol important în reforma adusă de conciliu.

Dar am de făcut și câteva reproșuri. Principalul meu reproș față de clerul de altădată li s-ar adresa mai ales Sulpicienilor, organizație preoțească fondată în secolul al XVII-lea, care conducea majoritatea Marilor Seminarii din Franța. Fie că vorbim de Reims sau de Versailles, se putea spune că majoritatea trăiau încă în vremurile părintelui lor fondator, Jean-Jacques Olier, personaj destul de excentric, despre care cititorul curios poate citi o pagină în *Jurnalul* abatelui Mugnier[1]. Să dăm un singur exemplu: în fiecare zi, înainte de masă, ne adunam cu toții, și în Reims, și la Versailles, pentru a ni se citi examenele de conștiință ale domnului Tronson, un sulpician din secolul al XVII-lea. Fuseseră oarecum modernizate, nu se mai pomenea despre calești, dar toate situațiile avute în vedere în aceste examene de conștiință presupuneau de fapt viața cotidiană din secolul al XVII-lea, și nu cea din secolul XX. Noi numeam aceste exerciții,

1. *Journal de l'abbé Mugnier*, Paris, 1985, p. 378.

într-un mod lipsit de respect, „tronsonada“ sau „aperitivul sulpicienilor“. Acesta e însă doar un detaliu amuzant. Mai gravă era artificialitatea acestui mediu complet izolat de lumea exterioară, unde orice inițiativă personală, orice originalitate, orice asumare de responsabilitate erau reprimate. Eram total ignoranți cu privire la realitatea lumii și mai ales cu privire la lumea feminină. Când mama mi-a propus (lucru ce m-a uimit mult venind din partea ei) s-o roage pe domnișoara Chevrot, tânăra și frumoasa organistă de la catedrala din Reims, să-mi dea lecții de orgă, am refuzat din teamă, într-atât, în subconștientul meu, femeia avea ceva diabolic. Rezultatul acestei educații închise a fost, în ce mă privește, faptul că atunci când, în 1944, am fost hirotonit preot, nu eram deloc pregătit să fac față realităților concrete ale vieții cotidiene duse de oamenii obișnuiți. Doar treptat m-am eliberat și am reușit să-mi impun punctul de vedere. La limită, am fi fost capabili să ne exercităm vocația în rândul lumii bune, șic, civilizate a unei parohii burgheze, dar, de exemplu, eram complet dezarmați în fața tristei realități a periferiilor marilor orașe.

Cred că, în prezent, situația s-a schimbat. Totuși, consider că adevărata sursă a răului continuă să existe, aceasta fiind ceea ce eu aș numi supranaturalismul. Ceea ce înțeleg eu prin supranaturalism este ideea conform căreia modul nostru de a ne comporta se poate modifica în special prin mijloace supranaturale, încrederea oarbă în atotputernicia grației, care ne permite să facem față tuturor situațiilor. Chiar cu puțin timp în urmă, am avut ocazia să auzim vorbindu-se în ziare și la televiziune despre povestiri cu preoți pedofili. Cu această ocazie se poate observa foarte clar în ce constă supranaturalismul. Confesorii și episcopii au mult prea des tendința să creadă că, dacă cineva nu-și poate

domina anumite pulsiuni, e suficient să se roage, mai ales la Sfânta Fecioară, și va ajunge să fie vindecat de ele. De fapt, această atitudine este complet lipsită de cunoaștere psihologică, iar în cazurile recente de pedofilie de care vorbeam, se poate spune că adevărații răspunzători sunt confesorii, care i-au făcut să creadă pe acești preoți că e suficient să aibă încredere în grația lui Dumnezeu și că, prin intermediul rugăciunii, pot fi depășite cu ușurință aceste dificultăți; precum și episcopii care ar fi trebuit – ține pur și simplu de bun-simț – să le găsească acestor preoți o misiune care să-i țină la distanță de contactul cu copiii. În trecut, am văzut situații în care preotul, conștient de slăbiciunile lui, cerea să fie îndepărtat din locul în care era expus la pericole. Iar episcopul sau superiorul îi răspundeau: „Dacă Dumnezeu v-a pus acolo, vă dă și grația de a depăși greutățile; e suficient să vă rugați și totul va fi bine."

De fapt, supranaturalismul se întemeiază, în teologia tomistă și, poate, la modul general, în orice teologie creștină, pe ideea că, după Revelație și sacrificiul lui Cristos nu mai există morală naturală. În manualul de filozofie scolastică pe care l-am avut, erau tratate toate părțile filozofiei, cu excepția moralei, căci se spunea acolo în mod expres că e inutil ca elevilor de la seminar să li se predea morala pur naturală, pe de o parte, pentru că singura morală adevărată este morala teologică și, pe de altă parte, pentru că, dacă elevilor li se explica morala naturală, exista riscul expunerii lor la pericolul naturalismului, care constă în a crede că virtuțile pot fi practicate în afara grației. Se poate nota de altfel un alt aspect al acestei tendințe. Se spune: ceea ce contează e credința în Dumnezeu și e prea puțin important că oamenii continuă să fie păcătoși. Părintele Henry îmi cita uneori, aprobând-o, formula lui Luther: *Pecca fortiter et crede fortius*

(„Păcătuiește cu toate forțele, dar crede încă și mai mult"). Aceasta era și tema romanului lui Graham Greene, *Puterea și gloria*.

E bine să recunoaștem că suntem păcătoși, dar și mai bine ar fi să ne gândim la răul pe care îl pricinuim altora prin păcatul nostru. În *Le Canard enchaîné* din 6 decembrie 2000 (ei bine, da, mi se întâmplă să citesc *Le Canard enchaîné*!), erau redate cuvintele lui Jacques David, episcop de Evreux, care sfătuise un preot pedofil să se denunțe: „Îi sfătuisem deja în trecut pe unii dintre confrații mei [adică pe alți episcopi], confruntați cu preoți în dificultate, să acționeze în acest sens." E foarte bine. Dar *Le Canard* adăuga, pe bună dreptate: „În primul rând copiii sunt în dificultate." Ceea ce contează înainte de toate pentru Biserică este preotul aflat în dificultate, ca și Biserica pe care o pune în dificultate. Nu ne gândim în primul rând la victime, nu ne gândim că trebuie să punem capăt imediat stării de pericol la care sunt supuse acestea. Putem să ne imaginăm toți copiii nefericiți care, în trecut, și uneori și acum, au fost victimele conspirației tăcerii care înconjura astfel de moduri de acțiune. Biserica nu e de altfel singura care practică ipocrizia. În situații analoge, armata sau poliția s-au comportat similar; și ele au făcut corp comun. Rațiune de Stat, Rațiune bisericească, se pare că motive găsim întotdeauna.

Una dintre consecințele supranaturalismului este și faptul că preoții se cred adesea dispensați de a practica virtuțile naturale, dacă este în folosul Bisericii sau al lor, de aici minciunile pioase, nesocotirea dreptății, de exemplu situația angajaților adesea prost plătiți în companiile conduse de călugări, pentru că sunt în serviciul Bisericii și trebuie să se sacrifice pentru ea; sau altă situație, constatată personal, paginile rupte din *Patrologia* lui Migne, în biblioteca

Institutului Catolic, de către cititori care foarte probabil fac parte din cler...

Legat de asta, poate nu e inutil să amintesc o veche povestioară, cea a „americanismului“ Americanismul a fost o mișcare care corespundea anumitor caracteristici proprii catolicismului american de la sfârșitul secolului al XIX-lea: atenția îndreptată spre problemele morale și sociale în mai mare măsură decât spre dogme și ritualuri, respectul libertății și responsabilității individuale a laicilor. Traducând lucrările unui episcop american, monseniorul Ireland (1894) și prefațând o traducere a *Vieții* părintelui Hecker (1897), considerat în mod greșit sau pe bună dreptate ca inspiratorul tendințelor proprii catolicismului american, abatele Klein a provocat în Franța un întreg scandal, căruia papa Leon XIII a crezut că poate să-i pună capăt în 1899 adresându-i cardinalului Gibbons, episcop de Baltimore, scrisoarea *Testem benevolentiae*, care condamna americanismul. Conform acestei scrisori, „americaniștii“ susțineau, între altele, că pentru a-i atrage pe disidenți, este oportun ca anumite elemente ale doctrinei să fie trecute sub tăcere sau să fie atenuate, ca fiind de mai mică importanță; ei susțineau de asemenea necesitatea de a slăbi legătura pe care credincioșii o au față de autoritatea ecleziastică, pentru a le asigura laicilor independența în gândire și a-i lăsa mai liberi să urmeze inspirația Spiritului Sfânt. Voi aminti că opoziția dintre dominația clericală și inițiativa laicilor a reprezentat întotdeauna o problemă în Biserică, cum se poate vedea, de exemplu, din cartea lui Ruedi Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs*. În concluzie, „americaniștii“ considerau că virtuțile naturale și active sunt mai potrivite timpului prezent decât virtuțile supranaturale și pasive. Această neîncredere manifestată de Roma față de „naturalism“ este

vie și astăzi, la un secol distanță. Și cred că mult prea des morala naturală este încă neglijată de către cler.

Ați amintit pe scurt de legământul antimodernist care v-a fost impus atunci când ați fost hirotonit și, de asemenea, despre mișcarea preoților-muncitori. Cum ați simțit atitudinea Bisericii față de aceste două subiecte?

Tocmai am amintit de condamnările venite de la Roma. Cred că e regretabilă brutalitatea acestor condamnări. Asta a început mai ales cu modernismul, la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX. Loisy, acuzat de modernism, a fost excomunicat definitiv. Ceea ce însemna că, de exemplu, fiind profesor la Collège de France, n-a putut asista la înmormântarea religioasă a administratorului, pentru că simpla sa prezență l-ar fi obligat pe preotul oficiant să întrerupă ceremonia religioasă. După al Doilea Război Mondial, sub pontificatul lui Pius XII, preoții-muncitori au fost condamnați. Legat de asta, voi aminti cartea cu totul remarcabilă a lui François Leprieur, *Quand Rome condamne: dominicains et prêtres ouvriers*[1], care arată cum dominicanii, legați de mișcarea preoților-muncitori, au fost condamnați într-un mod care reprezintă „un atentat la dreptul natural“ Mulți au fost sancționați (interdicție de a preda, uneori exil) fără ca ei să cunoască exact motivele pentru care li se întâmplă așa ceva. Iar în situațiile când exista un proces, acuzatul nu cunoștea motivele acuzării în momentul în care intra în tribunal, căci nu exista nici o comunicare anterioară a conținutului dosarului său, iar acuzatul nici măcar nu știa că

1. Apărută la Éditions du Cerf, 1989. A se vedea de asemenea Y. Congar, *Journal d'un théologien, 1946–1956*, Éditions du Cerf, Paris, 2001.

la finalul procesului i se impunea, sub jurământ, obligația de a păstra secretul cu privire la tot ce s-a spus în timpul interogatoriului și al condamnării. În încheierea cărții, François Leprieur vorbește despre rana de nevindecat lăsată în inimi de condamnarea decisă de Roma. Nu pot intra în toate detaliile, dar trebuie să recunoaștem că, probabil din timpul lui Pius IX, ne aflăm în prezența unui sistem simultan centralizat și dictatorial, care, chiar dacă nu-i mai predă, din fericire, pe vinovați brațului secular pentru a fi executați, mai păstrează, totuși, o amprentă inchizitorială și, prea frecvent, a dat dovadă de o gravă lipsă de respect față de persoana umană. Un efort meritoriu pentru a remedia această atitudine a fost făcut la Conciliul Vatican II. Dar, din nefericire, se pare că acest sistem, care nu are nimic evanghelic, este în continuare aplicat și în prezent. Lucrul extraordinar este că, de la Galilei încoace, pentru a lua un exemplu faimos, teologii de la Roma, convinși că dețin, ei și numai ei, un adevăr pe care-l consideră absolut imuabil, au condamnat cu severitate, la un moment dat, niște oameni despre care, câțiva ani mai târziu, toată lumea, inclusiv teologii de la Roma, va fi obligată să admită că aveau dreptate.

2

CERCETĂTOR, PROFESOR, FILOZOF

JEANNIE CARLIER *Începând din 1953 ați fost liber să vă consacrați cu totul redactării tezei dumneavoastră de doctorat?*

PIERRE HADOT Am început să lucrez împreună cu părintele Henry la ediția critică a lui Marius Victorinus. Această colaborare a însemnat o cotitură decisivă în metoda mea de lucru. Până atunci eram doar filozof. Eram interesat de metafizică și, important de spus, de mistică, mai ales de Plotin. Dar din acel moment am început să-mi fac ucenicia de filolog și de istoric. Am descoperit disciplinele filologice, pe care nu le practicasem niciodată, lectura manuscriselor, chiar dacă doar a manuscriselor latine. Am frecventat, pentru a mă pregăti pentru această lectură, cursuri la École des chartes și la Secția a IV-a de la École Pratique des Hautes Études.

Mulți filozofi nu-și dau seama ce reprezintă studiul textelor antice. Mi se întâmplă uneori, traducând din Marc Aureliu, de exemplu, să muncesc o zi întreagă pentru a afla ce poate să însemne un anumit cuvânt grecesc într-un context definit. Am editat, așadar, împreună cu Paul Henry, lucrările teologice ale lui Marius Victorinus, și, singur, *Apologia lui David* de Ambrozie din Milano, fragmentele din comentariul despre *Parmenide*, pe care i l-am atribuit lui Porfir, am colaborat la editarea unui fragment grecesc foarte

interesant, descoperit la Ai-Khanoum la frontiera Afganistanului, și care este, poate, un pasaj dintr-un dialog pierdut al lui Aristotel, și am editat *Gânduri către sine însuși* de Marc Aureliu. În prezent lucrez la editarea altor cărți.

Tot atunci am descoperit și metoda istorică. Anterior, tratasem textele filozofice, fie că erau ale lui Aristotel, ale sfântului Toma sau ale lui Bergson, ca și cum ar fi fost atemporale, ca și cum cuvintele ar fi avut întotdeauna același sens, indiferent de epocă. Am înțeles că e important să se țină cont de evoluția gândirii și de mentalitățile existente de-a lungul secolelor. Henri-Irénée Marrou mi-a scris într-o zi o dedicație pe un extras dintr-o lucrare a sa: „Filozofului devenit istoric, un istoric devenit filozof.“ Disciplina filologică este dificilă, dar oferă adesea o anumită plăcere atunci când, de exemplu, ne dăm seama că textul pe care-l cunoaște toată lumea este în mod evident greșit și, în urma studierii manuscriselor sau a contextului sau a gramaticii, găsim lecțiunea corectă, fapt care mi s-a întâmplat de câteva ori cu Marc Aureliu și cu Ambrozie. Este o disciplină utilă filozofului, care îl învață să fie smerit: textele sunt adesea problematice și e nevoie de multă prudență atunci când le interpretăm. Este și o disciplină care poate fi periculoasă pentru el, în măsura în care ea riscă să-și fie autosuficientă și să amâne efortul veritabilei reflecții filozofice. Cred că, inclusiv pentru Paul Henry, era o cale de a nu-și pune problemele grave ale teologiei.

Cine este acest Marius Victorinus pe care nimeni nu-l cunoaște?

Este un retor din Roma care a tradus câteva tratate ale lui Plotin și care s-a convertit până la urmă la creștinism. A lăsat o operă apologetică, în care apără doctrina consubstanțialității celor trei persoane ale Trinității, afirmată la conciliul

de la Niceea. Este o operă extrem de enigmatică. Îl citează pe Plotin, dezvoltă o metafizică neoplatoniciană, pe care am crezut că pot să i-o atribui lui Porfir, discipolul lui Plotin, dar recent Michel Tardieu a descoperit că pasaje întregi din opera lui corespund cuvânt cu cuvânt cu un text gnostic, *Apocalipsa lui Zostrianos*, pe care nu-l cunoaștem decât în versiunea sa coptă. Probabil că există o sursă comună pentru acest pasaj din Victorinus și pentru pasajul din textul gnostic, însă care să fie aceasta?

Mi-am petrecut douăzeci de ani din viață (între 1946 și 1968), cel puțin parțial, traducându-l și scriind despre el o teză de doctorat. N-a fost un timp complet pierdut. Am învățat multe lucrând asupra lui, atât din punctul de vedere al metodei istorice, cât și în ceea ce privește metoda critică. Am descoperit aspecte puțin cunoscute ale neoplatonismului, în special fragmente magnifice dintr-un comentariu asupra lui Parmenide pe care i l-am atribuit lui Profir. Dar poate am zăbovit prea mult timp asupra acestei enigme. Mi-ar plăcea totuși să apară până la urmă cineva care să rezolve enigma surselor lui Victorinus.

În 1959 ați fost printre primii în Franța care ați vorbit despre Wittgenstein. Există vreo legătură cu Victorinus?

Într-un fel. Pot spune că cercetările mele asupra lui Victorinus nu-mi satisfăceau deloc pasiunea pentru filozofie. De aceea, mai ales în anii 1958–1960, am frecventat diferite grupuri de cercetare: grupul de cercetări filozofice al revistei *Esprit*, animat de Paul Ricœur, unde mă întâlneam în special cu Jean-Pierre Faye; Centrul de Cercetări de Psihologie comparativă al lui Ignace Meyerson, unde fusesem introdus de Émile Poulat și unde i-am întâlnit pe Jean-Pierre Vernant, Madeleine Biardeau, doctorul Hecaen. Ignace Meyerson a

organizat la Royaumont în 1960 un colocviu foarte interesant despre persoană, la care am participat și în timpul căruia am legat prietenie, între alții, cu Louis Dumont, cu care am continuat să păstrez legătura. De asemenea, în acești ani 1958–1960 am descoperit *Tractatus logico-philosophicus* al lui Wittgenstein, iar apoi *Cercetările filozofice*. Am fost extrem de uimit să constat că acest filozof, prezentat ca un pozitivist logic, vorbea despre mistică în ultimele pagini ale lucrării sale. Am încercat să înțeleg cum se poate una ca asta. Așa am ajuns să țin o conferință despre *Tractatus* pe 29 aprilie 1959 la Collège Philosophique, condus de Jean Wahl. Cunosc data cu exactitate datorită cărții *Emmanuel Lévinas* de Marie-Anne Lescourret, care oferă o descriere foarte vie a întâlnirilor acestui colegiu: ele aveau loc în clădirea ce se găsește în fața intrării de la Saint-Germain-des-Prés. Am scris în acea perioadă o serie de articole despre Wittgenstein, care era foarte puțin cunoscut în Franța. Am încercat chiar să traduc *Tractatus*, dar n-am depășit niciodată stadiul de ciornă.

În 1963, la cererea lui Angèle și Hubert de Radkowski, am scris, într-o lună, pentru colecția „La Recherche de l'Absolu", o cărțulie: *Plotin sau simplitatea privirii*, care de atunci a fost adesea reeditată. Eram în acea vreme atras de mistica lui Plotin, simțind în același timp cât de străină este față de lumea noastră modernă.

Începând din 1968, am luat-o într-o cu totul altă direcție, pregătind pentru întâlnirile Eranos o conferință care se numea „Influențele neoplatonismului asupra filozofiei naturii". Am ajuns atunci să înțeleg mai bine importanța reflecției asupra noțiunii de natură, și sper că după treizeci de ani de cercetări în acest domeniu voi reuși, poate, să le public acum într-o carte.

1964 este de asemenea, în mai multe privințe, un an important. Sunteți ales director de studii la École Pratique des Hautes Études și o întâlniți pe soția dumneavoastră.

Nu eram necunoscut la secția a V-a de la École Pratique des Hautes Études. Urmasem cursurile lui Henri-Charles Puech, susținusem sub conducerea sa o diplomă, care reprezenta o traducere a operei lui Marius Victorinus, și audiasem de asemenea cursurile lui André-Jean Festugière. L-am auzit traducând și comentând *Viața lui Proclos* de Marinus și Comentariul lui Proclos la dialogul *Timaios* al lui Platon. Aflai multe lucruri ascultându-l. Candidatura mea era în primul rând susținută de René Roques[1] și Paul Vignaux[2]. Am fost ales, cred că fără dificultate, la o catedră de Patristică latină, pe baza cercetărilor mele asupra lui Marius Victorinus.

În același an, la Fundația Hardt, ați întâlnit o nemțoaică ce avea să vă devină soție.

Am reîntâlnit-o, mai exact. Dacă aș crede în destin, aș spune că întâlnirea cu ea a fost scrisă în stele. O văzusem pentru prima dată la Congresul de filozofie medievală de la Köln,

1. R. Roques, canonic în dioceza din Albi, titular în cadrul Secției a V-a de la École Pratique des Hautes Études al direcției de studii „Doctrine și metode referitoare la Evul Mediu timpuriu". Îl cunoscusem în 1945–1946, în timpul anului meu de studii de la Paris, în casa de pe strada Cassette.

2. P. Vignaux (1904–1987) a fost succesorul lui Étienne Gilson în 1934 ca titular în cadrul Secției a V-a a direcției de studii numite „Istoria teologiilor medievale"; a fost președintele secției între 1962 și 1972. Era pasionat mai ales de filozofii nominaliști de la sfârșitul Evului Mediu. Militant sindicalist creștin, a jucat un rol important în crearea C.F.D.T. Fiind membru al C.F.D.T., în anii '60 am avut ocazia să colaborez cu el.

iar pentru mine a fost dragoste la prima vedere. Ulterior, am făcut schimb de cărți, a existat și o corespondență între noi, dar după rătăcirea unei scrisori, totul s-a oprit. În septembrie 1964, am mers la Fundația Hardt la Geneva-Vandœuvres pentru a finaliza, împreună cu teologul german Carl Andresen, o traducere germană a lui Victorinus, care trebuia să apară la Artemis Verlag. Când am ajuns, mi s-a spus că doamna Ilsetraut Marten era acolo. Am înțeles atunci că pentru mine va începe o nouă viață. Ne-am căsătorit la Berlin în 1966.

Atunci când am întâlnit-o, habar n-aveam că soția mea lucra la un doctorat pentru Freie Universität din Berlin, sub conducerea lui Paul Moraux, pe tema „Seneca și tradiția ghidării spirituale în Antichitate", care era extrem de aproape de propriile mele preocupări, îndreptate de multă vreme spre definirea filozofiei ca exercițiu spiritual și mod de viață. Soția mea a exercitat o influență foarte importantă asupra evoluției gândirii mele.

Dar, în plus, cred că îi datorez faptul că sunt încă în viață. Asta din cauză că sunt un client obișnuit al spitalelor pariziene. În ultimii douăzeci de ani, am trecut prin patru operații foarte dificile. Dacă soția mea n-ar fi fost lângă mine zi și noapte...

Direcția dumneavoastră de studii de la Secția a V-a de la École Pratique des Hautes Études se numea catedra de Patristică latină. Dumneavoastră ați ales această denumire?

Colegii mei voiau să păstreze tradiția acestei direcții de studii, ilustrată de Paul Monceaux. De altfel, cercetările mele asupra lui Marius Victorinus, traducerea operelor sale puteau da impresia că sunt în primul rând latinist. Dar, câțiva ani mai târziu, colegii mi-au aprobat modificarea titulaturii,

aceasta devenind „Teologii și mistici ale Greciei elenistice și ale Antichității târzii". După ce am ținut cursuri despre predicile lui Ambrozie din Milano și despre *Confesiunile* lui Augustin, capodoperă a literaturii universale, pe care am început să o traduc pentru Bibliothèque de la Pléiade (proiectul a fost abandonat, dar așa am avut ocazia să-l întâlnesc pe Brice Parain, pe care l-am admirat întotdeauna), am putut să țin cursuri despre textele mistice ale lui Plotin, despre Marc Aureliu, despre logica antică. Acest ultim subiect a atras studenți care aveau să devină faimoși. École Pratique des Hautes Études reprezintă o instituție remarcabilă. Publicul este liber să participe, directorul de studii este liber să-și aleagă subiectele. Cursurile trebuie să fie rodul unor cercetări originale. Începând din 1971 sau 1972, am devenit secretarul secției, responsabil în primul rând de studenți, dar și de administrație, ceea ce era o sarcină destul de dificilă. Prima mea criză cardiacă, o aritmie, a apărut cu ocazia unei discuții tensionate. În fond, un accident de muncă, mi-a spus cardiologul.

În 1968, într-o Sorbonă care poartă încă urmele „evenimentelor", mi-am susținut în sfârșit teza de doctorat care se intitulează „Porfir și Victorinus", însoțită de o teză complementară (publicată în 1972) despre viața și opera acestui misterios retor creștin. În juriu se aflau Maurice de Gandillac, Henri-Irénée Marrou, Joseph Moreau, Pierre Courcelle, Pierre-Maxime Schuhl.

Încep să fiu citit puțin în străinătate. În 1968 sunt invitat la Întâlnirile Eranos[1] de la Ascona, în urma intervenției lui

1. Întâlnirile Eranos, care continuă să existe, au fost instituite de C.G. Jung, într-un spațiu mirific: malul elvețian al lacului Maggiore, la Ascona. Prima întâlnire a avut loc în 1933, sub titlul „Yoga și

Henry Corbin, colegul meu de la Secția a Va, care credea că îi împărtășesc entuziasmul pentru arhetipurile lui Jung, pentru arhangheli și pentru „imaginar“. Cadrul era splendid, ceilalți invitați foarte simpatici, dar eu nu eram un adept al dogmelor dominante acolo. Am ținut o conferință despre influența neoplatonismului asupra filozofiei naturii în Occident, care a provocat reacții de un entuziasm foarte moderat. Am fost invitat a doua oară în 1974. Peisajul lacului Maggiore era la fel de magnific. Conferința mea despre figura lui Socrate a fost primită ceva mai bine, dar de atunci n-am mai fost invitat.

Datorită lui Hans Blumenberg, am devenit în 1970 membru corespondent al Academiei de Științe și Literatură din Mainz. Am frecventat cu asiduitate sesiunile sale și asta mi-a permis să fiu în contact strâns cu colegii mei germani.

Așadar, spre 1968 denumirea catedrei dumneavoastră acoperea un domeniu destul de vast, iar Marius Victorinus ținea de domeniul trecutului. V-a obligat să învățați rigoarea filologică și, parțial și din cauza lui, a incoerențelor sale, ați început să vă întrebați ce este filozofia antică. În această direcție s-au orientat atunci cercetările dumneavoastră?

La început, în practica predării mele, am folosit cercetările asupra tratatelor mistice ale lui Plotin și am început să simt dorința, concretizată abia mai târziu, de a face o traducere comentată a tratatelor lui Plotin. Dar Plotin însuși, și mai

meditația în Orient și în Occident“. La aceste întâlniri au fost invitați, între alții (lista e foarte lungă): H. Corbin, J. Daniélou, G. Holton, K. Kerényi, L. Massignon, P.-J. de Menasce, P. Pelliot, H.-Ch. Puech, K. Raine, S. Sambursky, G. Scholem, E. Schrödinger etc. Personalitatea care m-a impresionat cel mai mult cu ocazia sejurului meu din 1968 a fost cea a biologului A. Portmann.

ales Marc Aureliu, despre care am început atunci să țin cursuri, m-au condus de această dată să încerc să gândesc într-un mod mai general ceea ce numesc fenomenul filozofiei antice; fenomen nu doar în sens de fenomen spiritual, ci și de fenomen social, sociologic. Încercam să-mi pun întrebarea: ce înseamnă să fii filozof? În ce constau școlile de filozofie? Așa am ajuns să-mi reprezint faptul că filozofia nu era o pură teorie, ci că era un mod de viață.

De altfel, cam în aceeași perioadă am început să acord multă importanță existenței exercițiilor spirituale în Antichitate, adică a unor practici care puteau să fie de ordin fizic, precum regimul alimentar, sau discursiv, precum dialogul și meditația, sau intuitiv, precum contemplația, dar care erau toate destinate să opereze o modificare și o transformare în subiectul care le practica. Discursul maestrului de filozofie putea, de altfel, să ia el însuși forma unui exercițiu spiritual, în măsura în care discipolul, ascultându-l sau participând la un dialog, putea să progreseze spiritual, să se transforme lăuntric. În acea perioadă am citit cartea numită *Seelenführung* (*Călăuzirea sufletelor*) de Paul Rabbow, care expunea diferitele forme pe care le puteau îmbrăca aceste practici la epicurieni și la stoici și care avea și meritul de a marca continuitatea care există între spiritualitatea antică și spiritualitatea creștină, dar care poate se limita prea exclusiv la aspectele retorice ale exercițiilor spirituale.

Cartea soției mele și discuțiile pe care le-am avut împreună mi-au revelat aspecte noi ale fenomenului pe care încercam să-l înțeleg. Ceea ce a adus până la urmă, în 1977, la scrierea articolului introductiv din *Anuarul Secției a V-a*, care se numea „Exerciții spirituale“. Acest articol avea rolul de a da o idee despre ce făceam în cadrul cursului meu. Dar, în același timp, am avut din ce în ce mai mult sentimentul

că în acest articol le propusesem celor care nu puteau sau care nu voiau să-și trăiască viața în mod religios posibilitatea de a alege un mod de viață pur filozofic.

A le propune laicilor posibilitatea de a alege un mod de viață pur filozofic nu e oare un program absolut remarcabil? Nu el dă sens, la un alt nivel, unei bune părți din cercetările dumneavoastră erudite? Dar acest articol se numea „Exerciții spirituale“ Nu există, dincolo de toate, ceva religios în această expresie? Credeți că singura religie adevărată este filozofia, sau, asemenea lui Porfir, că „doar înțeleptul este preot“?

Se consideră că exercițiile spirituale sunt de ordin religios fiindcă există exerciții spirituale creștine. Dar exercițiile spirituale creștine n-au apărut în creștinism decât datorită voinței creștinismului, începând cu secolul al II-lea, de a se prezenta ca o filozofie pe modelul filozofiei grecești, adică un mod de viață, comportând exerciții spirituale, împrumutate de la filozofia greacă. Religia greacă și cea romană, care nu implicau un angajament lăuntric al individului, ci erau în primul rând fenomene sociale, ignorau complet noțiunea de exerciții spirituale. Totuși, multe religii asemenea budismului sau taoismului le impun adepților lor un mod de viață filozofic care comportă exerciții spirituale. Pot așadar exista exerciții spirituale filozofice și exerciții spirituale religioase. De exemplu, în epoca de aur a laicității, Payot, în cartea sa *L'Éducation de la volonté*, apărută în 1900, recomanda ceea ce eu am numit exerciții spirituale; vorbea astfel despre retragerea spirituală, posibilă, spunea el, chiar în mijlocul mulțimii, sau despre examenul de conștiință sau despre diferite tehnici de stăpânire de sine.

La modul general, mi se pare că trebuie să fim foarte atenți să distingem riguros între religie și filozofie. Am

discutat adesea despre această problemă cu Fernand Brunner, filozoful de la Neuchâtel, azi decedat, și de care mă lega o strânsă prietenie. El căuta să apropie cât mai mult religia de filozofie, dând religiei o tonalitate filozofică și filozofiei o tonalitate religioasă. În ceea ce mă privește, cred – poate mă înșel – că trebuie folosit cuvântul „religie" pentru a desemna un fenomen care comportă imagini, persoane, ofrande, sărbători, locuri consacrate lui Dumnezeu sau zeilor. Ceea ce nu există deloc în filozofie. Mi se va spune: dar atunci cum rămâne cu religia în spirit și adevăr, religia eliberată de aspectele sociologice și ritualice și redusă la un exercițiu al prezenței lui Dumnezeu? Răspunsul meu: aceasta ține de ordinul înțelepciunii sau al filozofiei.

De aceea consider că fenomenele mistice, chiar dacă se întâmplă să le observăm în diferite religii, nu sunt specific religioase. Ele nu comportă aceste aspecte sociale pe care le-am enumerat și se situează, de exemplu la Plotin, într-o perspectivă pur filozofică. Se poate întâmpla să le observăm la filozofi care sunt complet atei, precum Georges Bataille.

De la originile sale, filozofia s-a dezvoltat ca o critică a religiei: critică distrugătoare, de exemplu cea a lui Xenofan, care spunea că oamenii i-au făcut pe zei după chipul lor; sau critică purificatoare, ca a lui Platon, a lui Aristotel, a stoicilor, a epicurienilor și, apoi, a neoplatonicienilor. Critică purificatoare în sensul în care filozofia tinde în cele din urmă să transforme religia în filozofie, fie prin dezvoltarea unei teologii, dar o teologie pur rațională, fie prin utilizarea alegoriei pentru a gândi într-o manieră filozofică diferitele divinități, așa cum au procedat stoicii, pentru care Zeus reprezenta focul, Hera aerul etc., așa cum au procedat de asemenea neoplatonicienii, care au identificat zeii păgânismului cu entitățile platoniciene, sau cum au procedat epicurienii,

care își reprezentau zeii ca pe niște înțelepți. La modul general, filozofia a avut întotdeauna tendința de a raționaliza miturile religioase și a le vida de conținutul lor mitic, dându-le un conținut filozofic.

Vi s-ar putea aduce obiecția că au existat neoplatonicieni în secolele al IV-lea și al V-lea care au integrat practici de ordin specific religios în filozofia lor, căci modul de viață filozofic comporta rituri, riturile „teurgiei", teurgia nefiind magie, dar ceva care se poate asemăna cu magia, în măsura în care se folosesc obiecte materiale pentru a obține un efect spiritual.

În primul rând trebuie să recunoaștem clar că neoplatonicienii, vrând să-i pună în corespondență pe zeii păgânismului cu diferitele entități ale sistemului lor, au ucis tot ce făcea farmecul sau oroarea sacră a acestor produse ale imaginației umane. Critica lor purificatoare este aproape o critică distrugătoare. Pe de altă parte însă, au făcut să intre în filozofie practici uneori superstițioase și puerile. E perfect adevărat. Și mi se pare ceva greu de iertat. De aceea nu-i iubesc pe Iamblichos și pe Proclos. Această intruziune a religiei în filozofie a fost mereu o enigmă pentru mine. Cred că e vorba de o încercare nefericită de a-i face concurență creștinismului care, la vremea respectivă, se prezenta ca o filozofie cu alură platoniciană, dar asociată cu rituri purificatoare.

Această intruziune a religiei era de altfel legată de metafizica succesorilor lui Iamblichos, care considerau, într-un fel asemenea creștinilor, că sufletul era cu adevărat căzut în materie, printr-un fel de păcat originar, dacă se poate spune așa, și deci că salvarea se poate obține prin intermediul unor rituri materiale și cu ajutorul grației divine. Așa ceva nu există la Plotin.

În chip tradițional, încă de la Platon, platonismul le este rezervat elitelor. Hoi polloi, literal „mulțimea“, masele, nu înțeleg nimic din el. Însă neoplatonicianul Iamblichos instituie trei grade de teurgie și prevede de asemenea un nivel pentru oamenii obișnuiți, atașați de materie. Poate că și asta era o tentativă de a căuta adeziunea unui grup cât mai mare de oameni, asemenea creștinilor care au spus mereu: mesajul nostru este universal.

Da, regăsim astfel dorința filozofilor păgâni de a combate creștinismul pe terenul său. Împăratul Iulian ar fi vrut ca preoții păgâni să fie la fel de austeri ca preoții creștini și să se consacre unor acțiuni de binefacere. Asistăm într-un fel la nașterea unui neopăgânism conținând o teologie, reducând diferiții zei la emanațiile unui principiu unic și incognoscibil, și un ritual purificator sau sacramental, care să le permită celor mulți să se salveze. Acest neopăgânism au încercat Gemistus Plethon și alți umaniști să-l revitalizeze în vremea Renașterii. Se poate decela în acest neopăgânism o contaminare între păgânism și creștinism.

Nu este o caracteristică a majorității religiilor „reale“, cele practicate de oameni, și nu cele pe care le teoretizează teologii, faptul că prin rugăciuni (sacrificii, ritualuri magice, legăminte, prin orice ne putem închipui) se poate spera că zeii vor găsi o soluție fericită pentru situații altfel fără speranță? Dumnezeul Bibliei, zeii greci se lăsau înduplecați. Zeul filozofilor nu face nimic de genul acesta. Un vers celebru din Homer a generat indignarea tuturor filozofilor greci: „Zeii înșiși se lasă înduplecați.“

Da. Unul dintre aspectele criticii purificatoare a filozofilor a constat într-adevăr în denunțarea vanității rugăciunii care cere și în a-i sublinia ridicolul, deoarece către zei se ridică invocații dintre cele mai contradictorii, oamenii cerând în

același timp ploaie și timp frumos, victoria lor și înfrângerea adversarului.

Dar în legătură cu asta trebuie făcute două precizări. Pe de o parte, filozoful, grec sau latin, i se poate foarte bine adresa lui Dumnezeu sau zeilor fără să fie vorba de o rugăciune „religioasă“ care caută să-l înduplece pe Dumnezeu, ci dimpotrivă, cum spune Epictet, să fie vorba de un imn de slavă, una dintre sarcinile filozofului stoic fiind de a-l preamări pe Dumnezeu, adică, pentru el, Rațiunea universală. Este un exercițiu spiritual de contemplație.

Pe de altă parte, trebuie luat în considerare că, la stoici și în tradiția platoniciană, religia are un loc bine stabilit în cadrul filozofiei. Ea se situează exact în teoria „îndatoririlor“ Îndatoririle față de zei, cum se poate vedea în *Manualul* lui Epictet, implică să acceptăm simultan, ca filozofi, voința lor fără să încercăm să o înduplecăm, dar și ca, în calitate de cetățeni practicanți ai religiei cetății, să îndeplinim libațiile și sacrificiile conform cutumelor strămoșești. În acest mod purificarea noțiunii de Dumnezeu și conformismul social coexistă. De aceea anumiți filozofi, Cicero de pildă, deși critică religia, pot foarte bine să admită, ca un element al realității sociale ce-i înconjură, legitimitatea practicilor religioase, a sacrificiilor, a divinației și a altor lucruri.

Această atitudine critică față de religie, comună – cu câteva puține excepții – filozofilor antici, a reapărut în Renaștere, după amurgul Evului Mediu?

În Evul Mediu totul se modifică, pentru că filozofia nu mai este decât o slujitoare a religiei, dar imediat ce filozofia se emancipează de teologie, devine iar o critică, purificatoare sau distrugătoare, a religiei. La toți filozofii, atât la Spinoza

cât și la Kant de exemplu, există întotdeauna o tendință a filozofiei de a purifica ideea de Dumnezeu și de a o detașa de reprezentările propriu-zis religioase. Ceea ce s-a numit religie naturală mi se pare că nu este decât o filozofie teistă, îi lipsește esențialul religiei, riturile. Recunosc de altfel că definind astfel religia mă poziționez împotriva obiceiului destul de general care constă în folosirea cuvântului religie imediat ce vine vorba de Dumnezeu, transcendență sau mister. Am observat asta la Thomas Mann[1], care face într-o scrisoare următoarea remarcă: „Trăim și murim într-un mister și putem, dacă vrem, să calificăm drept religioasă conștiința pe care o avem despre el." La fel, Einstein a vorbit despre religiozitate științifică sau despre religiozitate cosmică cu privire la propria poziție pe care o prezintă astfel: „Resimt o foarte puternică emoție în fața misterului vieții"[2], refuzând în același timp un Dumnezeu care oferă recompense și care pedepsește. Pe de altă parte, într-o lecție inaugurală, Merleau-Ponty a spus aproape același lucru ca Thomas Mann și Einstein, dar precizând clar și rațional că este vorba despre o atitudine filozofică: „Filozofia ne deschide ochii față de ceea ce are problematic în sine existența lumii și a noastră în așa măsură încât să fim vindecați pentru totdeauna de a mai căuta, cum spunea Bergson, o soluție «în caietul învățătorului»[3], o atitudine filozofică pe care Merleau-Ponty refuză s-o numească atee, căci ea constă doar, spune el, în a deplasa sau a defini sacrul în mod diferit."

1. Thomas Mann, *Lettres*, vol. III, 1948–1955, Paris, 1973, p. 424.

2. A. Einstein, *Comment je vois le monde*, Paris, 1979, p. 10 și pp. 17–19.

3. M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Paris, 1953, p. 53 și pp. 54–55.

Nu v-ați dat nici examenul de agregație, nici n-ați frecventat École Normale Supérieure și nici nu v-ați făcut cariera alegând un subiect de teză foarte la modă. Totuși, în 1982, sunteți ales la Collège de France. Este o inițiativă a lui Foucault, de care vă separă multe lucruri.

Procesul a început în toamna lui 1980. Tocmai ieșisem din spital după prima mea operație la inimă. Am primit un telefon de la Foucault, căruia auditorul meu de la Hautes Études, Pasquale Pasquino, care a avut multe întâlniri cu Foucault, i-a arătat articolul meu despre exerciții spirituale. M-a întrebat dacă aș accepta să-i fiu prezentat. Am fost în același timp foarte surprins și foarte fericit. Alegerea presupune întotdeauna două etape. În primul rând se votează denumirea catedrei, știindu-se totuși foarte bine că respectiva catedră îi corespunde unui anumit candidat determinat. Pentru această primă fază trebuie redactată o însemnare scurtă care să conțină „titluri și lucrări" și trebuie vizitați toți profesorii, atât cei din domenii științifice, cât și cei din domenii literare. Am făcut aceste vizite în toamna lui 1981. A fost o experiență foarte interesantă. Am fost uluit de vasta cultură literară a profesorilor de științe și de interesul lor față de cercetările mele. În cele din urmă a sosit ziua votului; a fost într-o zi de duminică, pe 29 noiembrie. Prezentatorul meu a fost Paul Veyne. În cursul după-amiezii, Foucault m-a anunțat telefonic că Adunarea a adoptat denumirea catedrei mele. În primăvara lui 1982 a avut loc a doua fază a ceremonialului: alegerea „nominală", unde foarte rar apar probleme. O a treia fază, și ea ritualică, a fost lecția inaugurală din februarie 1983, în care am încercat să prezint sensul pe care îl dădeam noțiunii de filozofie antică. Fusesem așadar admis în această instituție venerabilă unde

Adunarea profesorilor stă așezată în jurul unei mese imense în prezența unui tablou mare reprezentându-l pe Francisc I. Instituție remarcabilă prin libertatea pe care o dă membrilor săi de a-și dezvolta cercetările și de a face astfel încât acestea să ajungă la un public larg. Mi se părea criticabilă doar deviza puțin pretențioasă: *Docet omnia*. Căci, evident, aici nu se predă totul și nici măcar profesorii nu predau toată materia implicată de numele cursurilor lor, ci doar domeniul particular în care, în disciplina sa, profesorul crede că a făcut să avanseze știința. Ceea ce, în sine, e un lucru foarte bun. În ce mă privește, în cei nouă ani în care am predat, am vorbit despre teme pe care am lucrat îndelung și care îmi erau dragi: filozofia ca mod de viață, atitudinea anticilor față de natură, mistica plotiniană, stoicismul lui Marc Aureliu.

Am frecventat așadar, timp de aproape zece ani, savanți foarte mari, dar regret că n-am putut sau n-am știut să profit la maxim de asta. N-am legat decât puține prietenii.

Care sunt impresiile generale pe care le-ați păstrat din acești patruzeci de ani de cercetare și de învățământ? Cum vedeți sistemul universitar francez?

În primul rând trebuie să recunosc că am avut mult noroc să fiu admis succesiv în instituții unde puteai desfășura cercetări personale. Am început prin a fi cercetător la CNRS, într-o vreme în care, în științele umane, cercetătorii erau lăsați să lucreze la proiectele pe care le-au ales, chiar dacă individual realizau lucrări colective (am făcut fișe pentru *Vocabularul filozofic de latină medievală* pe care îl dorea realizat Raymond Bayer); în timp ce, în prezent, conform unei metode calchiate pe situația normală din științele exacte, li se cere cercetătorilor să colaboreze la o muncă de echipă care adesea îi deturnează de la câmpul preocupărilor

lor și poate și de la competențele lor. Se ajunge astfel uneori la reunirea unui personal considerabil pentru a face o muncă pe care un singur cercetător sau un mic grup de cercetători ar fi putut s-o facă mult mai repede. Pe de altă parte, e adevărat că izolarea cercetătorilor din anii '50 sau '60, pe care am cunoscut-o, era foarte dificilă. Am reușit să fiu admis în două instituții ideale, École Pratique des Hautes Études și Collège de France, unde, cum am spus, se poate concilia admirabil predarea cu cercetarea. În prima, am fost admis fără să fi dat examenul de agregație și fără să fi avut teza de doctorat, iar în a doua chiar fără să fi făcut parte din crema intelectuală, care presupune să fi fost elev al École Normale Supérieure. Și nici măcar nu vorbesc limbajul de inițiați indispensabil în prezent pentru a te face înțeles în mediul științelor umane.

Așadar am avut mult noroc. Am fost ales la CNRS pe baza unei simple recomandări din partea lui Raymond Rayer. La vremea respectivă, în 1950 sau 1951, profesorii, membri ai Comisiilor CNRS, erau atotputernici. Ulterior, am fost admis la EPHE datorită susținerii lui René Roques, pe care îl cunoscusem la Institutul Catolic, și a lui Henri-Charles Puech, care îmi fusese profesor. După cum am spus, alegerea mea la Collège de France i se datorează în mare măsură lui Pasquale Pasquino, care i-a vorbit despre mine lui Michel Foucault. Eram atât de puțin cunoscut, încât unul dintre colegii lui Foucault, căruia acesta mă recomandase drept candidat, m-a confundat cu soția mea: „A, da, cel care a scris cartea despre Seneca!“ Recunoscând faptul că am avut mult noroc, schițez deja o critică a sistemului de alegeri care funcționează în educația națională. Am avut noroc în ciuda faptului că habar n-aveam ce trebuie să faci în general pentru a reuși. Trebuie să începi de timpuriu. Părinții trebuie

să se gândească încă din liceu la cea mai bună modalitate de a-l face pe copilul lor să fie admis la École Normale Supérieure sau la marile școli: care este cel mai bun liceu, cea mai bună clasă preparatoare? Apoi trebuie foarte bine ales conducătorul de teză, omul puternic capabil să vă recomande la CNRS sau la Universitate. Căci totul depinde de conducătorul științific.

Fie că-i vorba de carieră sau de publicare, totul trebuie bine planificat, trebuie adoptată o tactică complexă. În timpul unei ședințe a Colegiului Internațional de Filozofie din urmă cu câțiva ani, aproape că mi s-a reproșat publicarea lucrării mele *Exerciții spirituale și filozofie antică*, într-un tiraj „confidențial", la o editură, Études Augustiniennes, care nu avea un sistem larg de distribuție. Dar eu n-aveam nici o relație în mediul editorial care viza marele public și i-am fost foarte recunoscător prietenului meu Georges Folliet pentru că a acceptat publicarea acestei colecții de studii. Lucrurile s-au schimbat când am devenit profesor la Collège de France. În chip straniu, încetasem să mai fiu transparent! Cu siguranță, înainte fusesem, având în vedere că un candidat la o catedră a Colegiului, venit să-mi facă o vizită de candidatură, mi-a spus că se bucură să mă cunoască, deși, cu doi sau trei ani mai înainte, participaserăm împreună cu el la un colocviu unde nu eram foarte numeroși: făcusem o prezentare în fața lui, am luat de mai multe ori masa împreună și chiar am vorbit cu el... Dar la vremea respectivă, nu eram decât director la EPHE, deci prea puțin interesant, pentru că n-aveam pârghii care să ajute în perspectiva unei mari cariere. Nu-i reținusem atenția în mod deosebit.

Alegerea pe un post este adesea efectul hazardului, al întâlnirii întâmplătoare dintre interese diferite și politici diferite. Nu-mi este clar dacă admiterea mea pe cele trei

posturi despre care am vorbit s-a făcut ca urmare a meritelor mele personale. Ar fi o greșeală să mă mândresc cu asta. Faptul de a fi admis într-o instituție, oricât de prestigioasă ar fi ea, nu demonstrează deloc că suntem la rândul nostru la fel de prestigioși. Se vorbește uneori despre sistem elitist, despre elitocrație sau meritocrație. Dar alegem oare o elită? Alegerea se face întotdeauna în funcție de competențe, de inteligență, de valoarea morală a muncii depuse? Care sunt factorii veritabili care au contribuit la alegere? Până la urmă e un ansamblu de întâmplări: nașterea, averea, alegerea unui bun liceu, priceperea, norocul (de a ne fi căzut ochii pe întrebarea la care am fost puși apoi să răspundem sau chiar de a fi avut un coordonator de teză puternic, sau de a fi constituit o monedă de schimb într-o negociere). Faimoasele concursuri care deschid cariere și asigură recrutarea personalului de stat nu sunt ele oare adesea „concursuri de împrejurări și întâmplări"?

Nu păreți să apreciați în mod deosebit concursurile, și mai ales agregația.

Acest sistem de concursuri, în special faimoasa agregație, nu dăunează oare formării științifice și umane a candidaților? Oare nu apreciem mult prea des calitățile retorice, capacitatea de a trata un subiect, chiar dacă-l cunoaștem superficial, arta de a vorbi într-un mod elegant și neclar? Încă din 1841, Balzac, în *Preotul de țară*, intenta un proces magistral sistemului nostru de concursuri, care exista deja pe vremea sa (reușita unui tânăr la un concurs, spunea el, nu oferă nici o certitudine cu privire la valoarea omului matur care va deveni). În 1900, René Haussoulier, în prefața la colecția de inscripții grecești a lui Charles Michel[1], vorbea despre

1. Paris, 1900.

„examene înjositoare“, despre ,,orizonturi limitate din pricina licenței sau agregației“, despre studenți francezi „care n-au nici dorința, nici curajul de a-și asuma asemenea sarcini“. În 1961–1962, în darea de seamă a cursurilor sale din Anuarul Secției a V-a de la École Pratique des Hautes Études, părintele Festugière declara la rândul său: „E trist faptul că studentul francez este complet lipsit de curiozitate. Ne scufundăm în rutina cea mai găunoasă și vedem cum dispare trăsătura esențială a științelor umane, care este formarea spiritelor.“ În acest început de secol XXI, lucrurile s-au schimbat oare cu adevărat?

Oricare ar fi situația, pentru a reveni la problema pe care am amintit-o, se întâmplă uneori ca factorul decisiv în cazul unei alegeri să nu fie calitățile candidatului. Nu critic aici persoanele, care acționează cum știu ele mai bine, ci sistemul electoral, care mi se pare defectuos. În acest sistem, politica joacă mult prea des un rol important, și prin „politică“ înțeleg mai ales politica locală. În universități, sunt privilegiați candidații care se află deja pe post, ceea ce se poate înțelege până într-un punct, dar adesea se elimină astfel cercetarea meritelor celorlalți candidați. De altfel, înainte să iasă la pensie, mulți profesori se gândesc la succesiunea lor și împiedică alegerea unor candidați care, prin competențele lor, ar putea compromite și face inutilă alegerea viitoare a micilor lor protejați. Tot de politică ține dorința anumitor profesori să fie aleși într-o academie sau alta. Dar, pentru asta, trebuie să-ți dovedești utilitatea. Uneori se acceptă cu complezență sfaturile insistente ale vreunui academician a cărui voce este prețioasă și care-și dorește alegerea unui protejat al lui. Pe de altă parte, se mai întâmplă și ca, sub influența unor personalități puternice, o academie sau alta, care are dreptul să-și dea acordul cu privire la alegerile de la École Pratique des Hautes Études și de la

Collège de France, să refuze să accepte votul Adunării uneia dintre aceste instituții pentru a împiedica, din motive care par mai mult politice sau uneori chiar religioase decât științifice, numirea vreunui candidat de către minister. Ea inversează atunci ordinea alegerii: cel care a fost ales în poziția a doua ajunge să fie plasat pe prima poziție. Așa ceva se întâmplă rar. Dar au fost cazuri. Au existat exemple faimoase. Din fericire, Ministerul Educației Naționale nu se lasă întotdeauna influențat. De altfel, e vorba despre o practică aproape centenară, căci, în 1909, Academia de Științe Morale încercase deja să împiedice în acest mod alegerea modernistului Alfred Loisy la Collège de France.

În ce privește Collège de France, trebuie să recunoaștem că această instituție a impus garanții foarte serioase pentru a asigura obiectivitatea alegerilor. Candidatul trebuie să-și prezinte lucrările și cărțile scrise și un proiect foarte precis de predare, pe care toți membrii Adunării trebuie să-l citească cu atenție. În plus, el trebuie să-i viziteze pe toți profesorii, care pot, în urma discuțiilor avute, să-și dea seama de calitățile sale personale. Dar Adunarea este compusă din oameni de știință și din literați și trebuie spus că oamenii de știință au dificultăți în a înțelege proiectele literare, iar literații proiectele științifice, cu atât mai mult cu cât adesea cercetările sunt atât de specializate, cel puțin în domeniul literar, încât și colegii lor au dificultăți în a le judeca valoarea în deplină cunoștință de cauză. Cum se poate remedia asta? Poate recurgând la judecata specialiștilor ale căror cercetări sunt foarte apropiate de cele ale candidatului, specialiști din afara Adunării și, dacă se poate, din afara Franței. În orice caz, este o problemă reală, dar care poate fi insurmontabilă. Constat dificultățile, dar argumentele pro și contra trebuie cântărite îndelung pentru a se găsi o soluție.

Nu ne vorbiți despre CNRS?

Am făcut parte din CNRS timp de aproape paisprezece ani. Din cauza precarității situației cercetătorilor de la vremea respectivă, care era perioada aproape eroică a CNRS, m-am înscris într-un sindicat, CFDT, pentru a fi pe cât posibil apărat în caz de concediere. Și cum efectivele CFDT nu erau pe atunci foarte mari, a trebuit chiar să-mi asum anumite funcții sindicale, în sectorul științelor umane, în timp ce domnișoara Yon, biolog, se ocupa de științele exacte. Asta a presupus, de exemplu, ca atunci când cercetătorii au avut dreptul să aibă delegați în comisii, să-și aleagă reprezentanți ai CFDT care puteau să facă parte din ele. Eu însumi am fost ales, cu titlu sindical, în Comisia de filozofie. Asta mi-a permis să particip la funcționarea CNRS și să văd cum se petrec lucrurile. După umila mea părere, pe atunci, modul în care erau recrutați cercetătorii era destul de defectuos. Principiul de bază dominant era *do ut des* [dau ca să dai].

Exemplu caracteristic: în timpul unei ședințe la care am participat, președintele comisiei, care cu câteva săptămâni mai înainte alesese raportorii care trebuiau să citească în cadrul ședinței aprecierile lor cu privire la dosarul unui candidat sau altuia, îi dăduse domnului X dosarul protejatului său, iar el luase spre evaluare dosarul protejatului domnului X. Ulterior am aflat că pregătise două rapoarte: unul favorabil, în cazul în care domnul X și-ar fi îndeplinit partea de înțelegere, și unul defavorabil, în cazul în care domnul X nu și-ar fi îndeplinit-o. S-a întâmplat ca domnul X să onoreze înțelegerea. În consecință, candidatul președintelui a fost admis și, apoi, și protejatul domnului X. În ochii acestui președinte, valoarea reală a candidatului domnului X era prea puțin importantă. Alegerea acestuia era doar un mijloc de recompensă sau de răzbunare.

De altfel, sindicatul CFDT nu era foarte puternic în CNRS, cel puțin la vremea respectivă, așa încât pentru a fi admis ca cercetător era necesară susținerea Sindicatului Național al cercetătorilor științifici, legat de FEN. Când am devenit director de studii la EPHE, după 1964, am vrut să prezint un candidat care era cu totul remarcabil, și care ulterior a confirmat, dar n-am reușit să obțin admiterea lui. Apoi, timp de alți trei ani, am prezentat același candidat, dar tot fără rezultat. După care i-am spus: încercați să fiți prezentat de către celălalt sindicat, mergeți la dl Cutare. A fost admis imediat, anul următor. Așadar recrutarea nu se făcea pe baza valorii candidaților, ci în conformitate cu politica sindicală.

Ni s-au cerut, în 1968 sau în 1969, sfaturi pentru reforma CNRS. Într-o scrisoare adresată directorului răspunzător de științele umaniste de atunci, am scris că ar fi bine să se aleagă un sistem analog cu cel care există în străinătate, fie în Germania, fie în Elveția, și cred că și în Canada, unde fie că e vorba de recrutarea unui cercetător sau de constituirea unui laborator de cercetări, sau de o subvenție pentru o carte, se cere un raport de la specialiști din afara comisiei și care, foarte adesea, sunt chiar din altă țară.

Această preponderență a anumitor personalități universitare sau sindicale a dăunat, cred, în anumite sectoare, dezvoltării armonioase a CNRS, cel puțin în domeniul științelor umaniste. Când eram în Comisia de filozofie, aveam obiceiul să spun: în natură, funcția creează organul, dar la CNRS organul creează funcția. Cu asta voiam să spun că dacă puternicul profesor sau puternicul sindicalist Cutare avea chef să aibă un laborator subvenționat, era suficient să prezinte un vag proiect de cercetare, care era imediat considerat indispensabil, fără o analiză serioasă a urgenței și a

utilității acestui proiect în cadrul general al disciplinei. Odată am provocat râsete în cadrul Comisiei de reformă a CNRS, vorbind, într-o metaforă teribil de incoerentă, despre „rechini care își taie partea leului". Aveam scuza că eram furios.

Nu sunteți, cred, mai îngăduitor nici în ce privește bibliotecile universitare?

Las deoparte problema bine-cunoscută a Bibliotecii Naționale a Franței, pentru a mă referi la bibliotecile universitare. Când mergem în alte țări și vedem bibliotecile din Canada, Anglia, Germania, Elveția (n-am fost în Statele Unite), constatăm că studenții au mult mai ușor acces la documente decât în Franța. În Canada am văzut biblioteci unde existau mici birouri în care studenții puteau să lucreze și să se folosească de calculatoare. În Marea Britanie și în Canada, studenții au acces la rafturile bibliotecilor. În Germania, la Biblioteca din Frankfurt există acces liber la raft; la Berlin, într-o sală imensă, studenții aveau la îndemână practic toată literatura utilă, toate cărțile de bază, colecțiile de texte, colecțiile istorice. În sala de lectură de la Biblioteca Sorbonei există câteva dicționare și – iar asta reprezintă un progres enorm – seria Collection des Universités de France (textele bilingve ale fondurilor grecești și latine), dar e totuși extrem de puțin.

Cel mai îngrijorător este că studenții, cărora nu le e deloc ușor să găsească un loc, se lovesc de o mulțime de dificultăți când vor să obțină cărți care sunt fie la legătorie, fie împrumutate, fie furate. Cu mai mulți ani în urmă, jumătate din sala de lectură a Bibliotecii Sorbonei a căzut parțial în întuneric; situația a durat mai multe luni fără să se facă nici cea mai mică reparație: fie studenții veneau cu lanterne, fie nu veneau deloc. La vremea respectivă am făcut o plângere

la administratorul bibliotecii, dar fără nici un rezultat. Poate din lipsă de fonduri! Nu era însă o situație în care fondurile ar fi trebuit deblocate de urgență? Ar trebui vorbit de asemenea despre marea mizerie a bibliotecilor din provincie. Am criticat odată în fața lui Marrou calitatea unei teze de doctorat. Mi-a răspuns: „Ce să-i faci, lucrează în provincie."

Înainte să ieșiți la pensie, în toamna lui 1991, v-ați făcut timp de-a lungul carierei să vă și distrați, să faceți și altceva decât să predați și să scrieți cărți?

Am avut șansa ca părinții mei să-mi cumpere un pian la vârsta de cinci ani și să-mi plătească lecții particulare. Am luat lecții de pian până am intrat la Seminar, la vârsta de 10 ani. Cântam atunci sonate de Mozart, de Beethoven, valsuri de Chopin. Când am mai crescut, îmi spuneam că Mozart trebuie cântat dimineața, Beethoven la amiază și Chopin seara. Apoi am învățat să cânt la orgă, care este un instrument minunat, făcut pentru marile naosuri ale catedralelor și care dă impresia că ai la dispoziție o întreagă orchestră. Participarea mea la slujbele religioase consta în a cânta la orgă. Responsabilul cu muzica liturgică la Facultatea de Teologie îmi reproșa că aleg să cânt bucăți prea sentimentale și prea romantice. Mi-a pus în mână un caiet cu opere ale lui Bach pentru clavecin, cerându-mi să nu mai cânt altceva. M-am răzbunat executând o bucată care conținea triolete într-un mod atât de languros, încât a venit furios la mine spunându-mi că am cântat cu siguranță altceva decât muzica lui Bach. I-am arătat, triumfător, pagina din partitură. Rămâne faptul că muzica lui Bach pentru orgă este ceva admirabil. În tinerețe aveam o pasiune pentru pian. Acasă cântam la el mai multe ore pe zi. După ce am părăsit Biserica, am continuat să cânt mult, dar apoi munca și grijile nu mi-au

mai permis răgazul de a o face. M-am străduit însă adesea să reiau cântatul. Chiar anul trecut am luat niște lecții de pian. Uneori mai ascult muzică atunci când lucrez și când efortul de gândire nu e foarte constrângător. Am auzit că și Merleau-Ponty o făcea. Anumite opere mă fascinau, de exemplu *Cavalerul rozelor* pe care o ascult, de pe videocasetă, în fiecare an în noaptea de Anul Nou. Îl ador pe Wagner: împărtășesc acest entuziasm cu Baudelaire care, ascultându-i muzica, eliberat de gravitație, plana deasupra lumii noastre. Dar îmi plac și César Franck, Gabriel Fauré și *In Paradisum* din *Requiem*, și mai e Gustav Mahler, care în unele pasaje din „Simfonia Învierii" mi se pare că exprimă renașterea existenței.

N-o să-mi enumăr toate lecturile. Nu-i voi reține decât pe autorii pe care i-am recitit de-a lungul întregii mele vieți. A fost Montaigne, care m-a făcut să descopăr filozofia antică și pe care nu l-am explorat încă în întregime, într-atât este de inepuizabil.

Rilke a fost autorul meu de căpătâi, mai ales în anii 1945–1960. L-am descoperit în 1944, datorită cărții lui Gabriel Marcel *Homo Viator*, care conține un capitol foarte frumos: „Rilke, martor al spiritului". Am citit *Elegiile* și *Sonetele către Orfeu* în excelenta ediție comentată a lui Angelloz. După cum am spus, voiam să fac cu Jean Wahl o teză despre Rilke și Heidegger, fiindcă Heidegger zicea că *Elegiile* exprimau în formă poetică ceea ce a vrut el să spună în *Ființă și Timp*. Wahl s-a întristat foarte tare când am renunțat și a fost furios pe Raymond Bayer: „Nu se mulțumește să-mi fure timpul (Bayer depășea întotdeauna cu cel puțin un sfert de oră timpul alocat cursurilor sale, Jean Wahl urma după el), îmi fură și studenții!" Nu știu dacă Heidegger ar fi aprobat versul din a șaptea Elegie: „A fi este aici o splendoare", dar

mi-l repetam adesea. Am citit și *Scrisori către un tânăr poet*, *Însemnările lui Malte Laurids Brigge*, *Cartea orelor*. Se vorbește mult în ele despre Dumnezeu, dar în cu totul alt mod decât în creștinism; se vorbește despre un Dumnezeu care va veni, despre un Dumnezeu pe care noi începem să-l realizăm prin existența noastră, despre un Dumnezeu care trăiește toate viețile, chiar și pe cele mai umile. Prin critica civilizației industriale și tehnice, Rilke m-a făcut să simt de asemenea foarte puternic ruptura care s-a produs între om și pământ, între om și natură, între om și unitatea cosmică. Entuziasmat de Rilke, am făcut prin 1950 câteva pelerinaje rilkeene la Sierre, unde am vizitat Castelul Muzot și unde l-am întâlnit pe Rudolf Kassner, un prieten de-al lui; la Raron, unde i-am văzut mormântul. Și, în tot acest peisaj din Valais, pe această vale a Ronului, înainte să se verse în lacul Geneva, simt în continuare prezența lui Rilke. Regret că n-am văzut peisajul de la Duino.

În perioada în care-l descopeream pe Rilke, mai făceam și o descoperire, cea a romantismului german, datorită cărții lui Albert Béguin, *Sufletul romantic și visul*. De aceea am fost mult timp pasionat de Novalis, în special pentru lucrările sale *Discipolii la Sais* și *Imnurile către noapte*, de Schelling de asemenea, de Lichtenberg, care nu e cu adevărat romantic, dar pe care îl citesc și îl recitesc mereu, într-atât de amuzante, dar mai ales profunde, sunt aforismele lui.

Am început să fiu interesat de Goethe, mai ales după 1968 – m-a împins în această direcție conferința despre filozofia naturii pe care am susținut-o la Ascona; am fost sedus de înțelegerea sa estetică despre știința naturii, care la urma urmei n-are mare valoare științifică, dar care anunță deja, mi se pare, filozofia percepției a lui Bergson și a lui Merleau-Ponty. Mi-a plăcut foarte mult critica pe care o

aduce pălăvrăgelii umane, inutilă și nătângă, pe care o opune tăcerii și gravității naturii, care se exprimă în desene elocvente. Începând de atunci am citit și răscitit *Afinitățile elective*, *Wilhelm Meister*, *Faust*, mai ales *Faust II*, în care am regăsit moștenirea ideii epicuriene și stoice a valorii clipei prezente. Este o operă inepuizabilă. Datorită lecturii lui Goethe și a cărților despre Goethe, mi-am dat de altfel seama că el nu era olimpianul pe care ni-l imaginăm de obicei. Era un personaj puțin dezamăgitor pe plan uman, adesea lipsit de curaj, înclinat puțin spre băutură, cu idei ciudate, ca aceea de a-i oferi fiului său o ghilotină pe post de jucărie. Mai ales, nu există seninătate goetheană, ci dimpotrivă, așa cum sper să pot arăta într-o lucrare viitoare, un om sfâșiat între groază și uimire.

Mai e un autor pe care l-am citit și răscitit, e vorba de Nietzsche, dar nu în întregime. În cele din urmă, sunt departe de a cunoaște fondul gândirii sale. La început l-am descoperit printr-o carte a lui Ernst Bertram, *Nietzsche. Essai de Mythologie*, care m-a încântat în primul rând prin forma sa: cartea are originalitatea de a regrupa tot felul de detalii semnificative ale operei lui Nietzsche în jurul unor teme, unor simboluri unificatoare, ca de exemplu tabloul lui Dürer „Cavalerul, moartea și diavolul", sau chiar figura lui Socrate sau peisaje precum cele din Portofino, Veneția. Cred că această metodă e fecundă, pentru că pune în legătură opera unui autor cu experiențele diferite pe care le-a avut. Independent de această formă neobișnuită, cartea mi l-a revelat pe Nietzsche însuși în extraordinara bogăție a vieții lui interioare. Această carte a lui Bertram, pe care Thomas Mann o admira, a fost foarte contestată de specialiștii gândirii nietzscheene, în special de Charles Andler, pentru că neglijează prea mult doctrina lui Nietzsche. Dar, personal,

cred că omul Nietzsche se revelează bine în carte, cu toate contradicțiile sale. Datorită lui Bernard Condominas, am avut șansa de a contribui la reeditarea traducerii lucrării (care apăruse în 1932), precedând-o de o prefață în care am vorbit mai ales de Bertram și de cercul lui Stefan George, de care acesta aparținea; un Bertram a cărui viață și ale cărui idei le putem într-adevăr critica. În ce-l privește pe Nietzsche însuși, îl citesc așa cum se citesc aforismele, delectându-mă mereu cu perspicacitatea și luciditatea lui.

Într-o cu totul altă ordine de idei, dar voi vorbi totuși despre asta, există un romancier modern pe care îl ador, este vorba despre David Lodge, datorită adevărului și umorului relatărilor sale despre mediul universitar, dar și despre cel catolic. Este în același timp amuzant și profund.

Chiar dacă ați ieșit la pensie, continuați să studiați mult.

Într-adevăr, profit de această libertate pentru a scrie cărți ce așteptau de mulți ani să fie scrise: traduceri comentate din Plotin, un studiu despre Marc Aureliu (*La Citadelle intérieure*), o traducere a primei cărți din Marc Aureliu (restul va urma în curând, sper). Am fost de asemenea fericit să pot scrie mica lucrare *Ce e filozofia antică?* Încerc de asemenea să închei un studiu, început acum aproximativ treizeci de ani, consacrat temei vălului Naturii. Nepotul meu, care are opt ani, îmi acaparează o bună parte din timp. Uneori, îmi cere să scriu pe calculator poveștile pe care le inventează și pe care mi le dictează măsurând în lung și-n lat biroul meu. Sunt foarte fericit și mândru de asta.

3

DISCURSUL FILOZOFIC

ARNOLD I. DAVIDSON *Avem tendința de a aborda un text de filozofie antică așa cum abordăm un text filozofic modern, o teorie sistematică a lumii, a omului etc., o sumă de propoziții care se pot demonstra sau respinge oarecum în mod abstract. Dar în viziunea dumneavoastră, tratarea textelor de filozofie antică și a celor de filozofie modernă în același mod este o eroare de orientare. Puteți să explicați diferențele fundamentale între aceste două tipuri de texte, și deci între cele două tipuri de lectură necesare?*

PIERRE HADOT Aveți perfectă dreptate. Textele de filozofie antică și textele de filozofie modernă sunt extrem de diferite. Prima diferență este că textele antice au întotdeauna un raport cu oralitatea, cu stilul oral. De pildă, dialogurile lui Platon erau destinate să fie prezentate în lecturi publice. Și chiar textele foarte austere ale comentatorilor lui Aristotel le fuseseră mai întâi prezentate oral studenților. Adesea ele ne-au parvenit datorită notelor luate de elevi în timpul cursurilor. Putem de asemenea presupune că textele presocraticilor erau mai întâi citite în public. De altfel, nu era un fenomen specific filozofiei, căci, așa cum spune lingvistul Antoine Meillet, toate operele literare ale Antichității aveau un raport cu oralitatea: aceasta explică „impresia de lentoare

pe care o dau“[1]. Orice ar crede anumiți istorici, sunt convins că civilizația antică și chiar cea a Evului Mediu au fost dominate de oralitate. Rezultă că textele filozofice ale Antichității erau întotdeauna destinate unui public restrâns: spre deosebire de cartea modernă care poate fi citită în întreaga lume, în orice moment și de oricine, în mii de exemplare, textele antice aveau destinatari bine precizați, fie grupul de studenți, fie un discipol anume căruia scrierea îi era adresată; totodată, ele erau scrise în circumstanțe particulare precise: era vorba despre consemnarea în scris a lecțiilor ținute sau i se scria unui corespondent care pusese o întrebare. Și ceea ce caracterizează, de asemenea, marea majoritate a scrierilor filozofice ale Antichității este tocmai că ele corespund unui joc de întrebări și răspunsuri, pentru că predarea filozofiei, timp de aproape trei secole, adică de la Socrate până în primul secol înainte de Cristos, a urmat aproape întotdeauna schema întrebare-răspuns. Era întotdeauna vorba de a răspunde la o întrebare, întrebare pusă de un elev, sau, dimpotrivă, pusă de un magistru, de exemplu de Socrate, pentru a-l obliga pe student să înțeleagă toate implicațiile propriei sale gândiri. Această cultură a „întrebării“ a dăinuit și în scolastica Evului Mediu.

Așadar, învățământul era practicat în mare parte sub forma dialogului. Mai târziu, după primul secol al erei noastre, e adevărat că s-a introdus ceva ce am putea spune că ține de modernitate: s-a început explicarea textelor lui Platon, Aristotel, Chrysip, a autorilor stoici, a epicurienilor și comentarea lor. Dar, așa cum a remarcat Hans Georg Gadamer[2], aceste comentarii sunt și ele întrebări adresate textului; și, în mare măsură, exegeza consta tot în a răspunde la o între-

1. A. Meillet, *Bulletin de la société de linguistique de Paris*, 32 (1931), p. 23.

2. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 345.

bare: întrebările filozofice erau tratate prin intermediul exegezei. De exemplu, întrebarea „Platon considera că lumea este eternă?“ era folosită pentru a răspunde la întrebarea: „Este lumea eternă?“ Așadar, în cele din urmă, de la un capăt la altul al istoriei filozofiei antice, avem aproape întotdeauna aceeași situație: scrierile filozofice răspund la niște întrebări. De exemplu, în *Viața lui Plotin*, Porfir spune că Plotin își compusese scrierile ca răspuns la întrebările care se puneau în cursuri. Ne aflăm, așadar, în prezența unui fenomen extrem de interesant: gândirea expusă în scris nu se dezvoltă pentru a expune un sistem total al realității. Acest sistem total al realității există probabil în mintea lui Platon sau a lui Aristotel sau a lui Epicur sau a lui Chrysip, dar este doar presupus în răspunsul la întrebări sau în tipul de întrebări puse. Scrisul însuși nu constă într-o expunere în manieră sistematică. Se mai adaugă și faptul că, din cauza acestei situații a scrierilor, întotdeauna strâns legate de predare, întrebările sau răspunsurile sunt date în funcție de nevoile publicului: maestrul, care scrie sau ale cărui cuvinte sunt transcrise, își cunoaște discipolii, a constatat din discuțiile precedente ce știu și ce nu știu aceștia; le cunoaște de asemenea starea morală, problemele pe care și le pun; el vorbește adesea și în funcție de această situație particulară. Suntem mereu în prezența unei scrieri care este mai mult sau mai puțin o scriere de circumstanță, și nu o expunere de o cuprindere absolut universală, valabilă pentru toate timpurile și toate țările, ci dimpotrivă, una foarte particularizată. Tot ce am menționat se opune metodei structurale, preconizată mai ales de Victor Goldschmidt, care tinde să minimalizeze partea de oralitate din filozofia antică[1].

---

1. V. Goldschmidt, „Réflexions sur la méthode structurale en histoire de la philosophie“, în *Métaphysique, Histoire de la philosophie*,

Asta înseamnă că oralitatea are propriile sale constrângeri, total diferite de cele ale scrierii moderne, care nu mai e deloc legată de oralitate sau de un învățământ pentru un grup particular. Credeți că dialogul este un gen privilegiat al filozofiei antice? Dialogul ca gen filozofic aproape că a dispărut astăzi la noi: avem mai ales tratate sistematice. Ce credeți despre prioritatea dialogului ca gen literar legat de un grup foarte specific, de un public foarte specific?

E adevărat că în Antichitate dialogul era una dintre formele fundamentale ale învățământului. Să spunem, simplificând, că putea să ia aspecte destul de diverse. Putea să apară ca un exercițiu de argumentație cu reguli codificate. Era destinat în același timp să modeleze spiritul și să-l pregătească pe discipol pentru luptele oratorice din cetate sau pentru cele din fața tribunalelor. Dialogul putea să se prezinte și sub forma unei discuții libere care, uneori, se reducea la o singură întrebare a unui discipol, întrebare la care maestrul răspundea printr-o lungă expunere magistrală, dar care se adresa întotdeauna unui public bine definit. Într-un sens, cum spune Epictet cu privire la discuțiile purtate de maestrul său Musonius, fiecare avea impresia că Musonius i se adresa lui în mod particular[1]. Cicero, la începutul cărții a II-a din *De finibus*, descrie bine aceste diferite forme de dialog. Dar ceea ce contează cel mai mult pentru ce ne interesează pe noi este forma dialogată, schema întrebare-răspuns despre care am vorbit deja. E foarte interesant să constatăm că latinii, când vorbeau despre o scriere filozofică, o numeau „dialog", de exemplu când desemnau operele lui Cicero sau ale lui

---

Colecție de studii în onoarea lui Fernand Brunner, Neuchâtel, 1981, pp. 230–231.

1. Epictet, *Diatribai*, III, 23, 29.

Seneca, în care se găsesc întotdeauna întrebări puse de un interlocutor real sau fictiv.

Așadar, în Antichitate, filozofia este în mod esențial dialog, mai degrabă relație vie între persoane, decât raportare abstractă la idei. Ea vizează să formeze, mai degrabă decât să informeze, pentru a relua excelenta formulare a lui Victor Goldschmidt[1], folosită de el cu referire la dialogurile lui Platon.

Dar trebuie precizat totodată că în Antichitate existau și alte genuri literare filozofice, de exemplu comentariul, pe care l-am pomenit deja, și despre care am spus în altă parte că implica punerea de întrebări referitoare la un text, dar și expunerea sistematică, de tip geometric, pe modelul *Elementelor* lui Euclid: îl vedem schițat la Epicur (*Scrisoarea către Pythocles*) și în formă perfectă la Proclos (*Elemente de teologie* și *Elemente de fizică*). Cred că scopul lui era mai puțin de a face un exercițiu teoretic de axiomatizare, cât de a-i permite discipolului să dobândească, datorită demonstrației riguroase, o certitudine de neclintit în dogmele școlii, care trebuie să-i regleze viața. Cred că e destul de clar în cazul lui Epicur, dar e foarte posibil să fie, de asemenea, și în cazul lui Proclos.

În Antichitate existau și alte genuri filozofice azi dispărute: de exemplu „consolările", corespondența. Însă se pare că de la un moment dat tratatul sistematic a invadat întreaga filozofie: „consolările" și corespondența au devenit pur private; n-au mai existat dialoguri veritabile decât cu titlu de excepție. Ce am pierdut cu dispariția acestor diferite genuri literare?

Consolările și corespondența sunt genuri literare în care filozoful își îndeamnă discipolii sau prietenii în circumstanțe

1. V. Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon*, Paris, 1947, p. 3.

precise – un eveniment neplăcut în cazul consolărilor, diferitele circumstanțe ale vieții în cazul corespondenței, precum Scrisorile lui Epicur și ale lui Seneca. La urma urmei, ele reprezintă alte forme de dialog. Aceste forme literare – dialog, consolări, corespondență – au continuat să existe în Evul Mediu, în Renaștere și chiar în secolul al XVIII-lea, dar sub formă literară, fără ca învățământul filozofic să ia el însuși o formă dialogică. Avem astfel dialogurile lui Berkeley, ale lui Hume și ale altor filozofi. Scrisorile lui Descartes către prințesa Elisabeth a Palatinatului dobândesc uneori alura unor scrisori de călăuzire spirituală demne de Antichitate. Cred că tratatele sistematice scrise cu intenția de a propune un sistem în sine trebuie datate în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea (Descartes, Leibniz, Wolff). Genurile literare antice încep să dispară atunci din ce în ce mai mult.

Mă întrebați dacă există o pierdere din acest punct de vedere. Există, dar vom mai reveni la această pierdere, parțială de altfel, dar cu totul reală, a conceperii filozofiei ca mod de viață, ca opțiune în viață și ca terapeutică. S-a pierdut aspectul personal și comunitar al filozofiei. În plus, filozofia s-a afundat tot mai mult pe această cale pur formală, în căutarea cu orice preț a noului în sine: pentru filozof e vorba să fie cât mai original cu putință, dacă nu prin crearea unui sistem nou, cel puțin producând un discurs care, vrând să fie original, devine foarte complicat. Construcția mai mult sau mai puțin abilă a unui edificiu conceptual va deveni un scop în sine. Așadar, filozofia s-a îndepărtat din ce în ce mai mult de viața concretă a oamenilor.

Trebuie de altfel să recunoaștem că această evoluție se explică prin factori istorici și instituționali. Din perspectiva îngustă a universităților, anume de pregătirea elevilor pentru studierea unei programe școlare care le va permite obținerea

unei diplome de funcționar ce le va deschide o carieră, raportul personal și comunitar trebuie în mod necesar să dispară, pentru a lăsa locul unui învățământ adresat tuturor, adică nimănui. Din nefericire, cred că este extrem de dificil să fie resuscitat în zilele noastre caracterul dialogic al filozofiei antice. Mi se pare că această formă dialogică a învățământului nu este realizabilă decât în comunități de tipul școlilor antice, organizate pentru a trăi filozofia în comun (*symphilosophein*, cum se spunea la vremea respectivă). Poate că așa ceva e posibil în comunități de tip monastic. Cred însă că în viața cotidiană și în viața universitară ar fi ceva foarte artificial.

Fără să se revină la forma dialogică a învățământului, se pare că asistăm totuși, de la începutul secolul al XIX-lea până în prezent, la o redescoperire a fecundității filozofice și etice a dialogului, adică a raportului dintre Eu și Tu care se schițează la Schleiermacher și Feuerbach, iar apoi se dezvoltă la Buber și, de asemenea, la Habermas.

Se pot constata raporturi strânse între semnificația filozofică a unui text și genul său literar, fapt foarte evident în interpretarea pe care ați dat-o cugetărilor lui Marc Aureliu. Dacă socotim aceste cugetări un tratat sistematic, constatăm foarte repede tot felul de incoerențe, de contradicții, ele par să nu aibă o structură; dar dacă înțelegem bine genul literar și raportul dintre genul literar și finalitatea filozofică a cugetărilor lui Marc Aureliu putem înțelege textul din alt punct de vedere, îi putem găsi o logică, dar una care nu e deloc logica unui tratat sistematic modern. Puteți să ne explicați cum un text precum cel al lui Marc Aureliu arată încă o dată că în Antichitate genul literar și specificitatea filozofică mergeau în mod necesar mână în mână?

Cartea lui Marc Aureliu este un exemplu cu totul privilegiat pentru a ilustra această problemă a genurilor literare. La urma urmei, diferiți istorici, de-a lungul anilor, au înțeles cugetările lui Marc Aureliu în funcție de propriul lor ideal filozofic. De altfel, ceea ce e remarcabil este că englezii care l-au studiat atât de bine pe Marc Aureliu în secolul al XVII-lea, adică Thomas Gataker și Méric Casaubon (care nu era englez, dar trăia în Anglia), au văzut ambii, imediat, care era *adevăratul* gen literar al scrierilor lui Marc Aureliu: au folosit cuvântul grecesc *hypomnêmata*, care desemnează însemnările personale ale cuiva, și au observat foarte bine că e vorba de îndemnuri pe care Marc Aureliu și le adresează lui însuși. Spre deosebire de ei, tot în secolul al XVII-lea, un francez, Jean-Pierre de Joly, își închipuia că aparentul caracter dezlânat al cugetărilor lui Marc Aureliu venea din faptul că el a scris un tratat sistematic care a fost apoi fragmentat, iar cineva a urmărit să le repună în ordine, oarecum la fel ca în cazul *Cugetărilor* lui Pascal. În perioada romantică s-a crezut că e un jurnal intim, asemenea jurnalului lui Amiel sau al lui Maurice de Guérin: Marc Aureliu, seara după luptele de pe Dunăre, își nota în el tristețea, dezgustul de viață.

S-a revenit recent la poziția lui Gataker și Casaubon, în special într-un articol al lui Brunt[1] și în cartea lui Rutherford[2], precum și în lucrările mele: s-a regăsit astfel ideea că Marc Aureliu se străduia să trezească în el dogmele stoice care trebuiau să-i guverneze viața, dar care își pierdeau din forța persuasivă; trebuia așadar fără încetare să încerce din nou

1. P.A. Brunt, „Marc Aureliu in his Meditations", *Journal of Roman Studies*, 64 (1974), p. 1-20.

2. R.B. Rutherford, *The Méditations of Marc Aureliu*, Oxford, 1989.

să se convingă pe sine. Scopul său era să aibă la îndemână, într-un mod eficient, dogmele stoice, în special cele trei percepte fundamentale ale lui Epictet: să nu admiți în mintea ta nimic care nu e obiectiv, să-ți fixezi mereu ca finalitate a acțiunilor tale binele comunității umane, să-ți pui dorințele în conformitate cu ordinea rațională a universului. Există așadar o logică internă a cărții lui Marc Aureliu. Dar, pentru a putea trezi în toate circumstanțele aceste principii, trebuie adoptată forma aforismului, formula scurtă și izbitoare care le redă viață. Cred că e un aspect foarte interesant pentru a înțelege într-un mod mai general filozofia antică. În această privință am fost influențat în tinerețea mea de cardinalul Newman, care a scris *Grammaire de l'assentiment*, în care distinge asentimentele noționale și asentimentele reale; în limba engleză *notional* și *real assent*. Asentimentul noțional este acceptarea unei propoziții teoretice la care aderăm într-un mod abstract, de exemplu, o propoziție matematică, 2 plus 2 egal 4. Asta nu ne implică cu nimic, e un lucru pur intelectual. *Real assent* este ceva care implică întreaga ființă: înțelegem că propoziția la care aderăm ne va schimba întreaga viață. Newman a dezvoltat această teorie din perspectiva apologeticii creștine, dar cred că același lucru poate fi aplicat și în cazul particular al lui Marc Aureliu: ceea ce vrea el să facă este să dobândească un asentiment real al dogmelor, al propozițiilor stoice – de exemplu că nu există bine și rău decât ca bine și rău moral și de asemenea că oamenii se înrudesc între ei prin rațiune, așa că trebuie iubiți și iertați. Pentru a ajunge la acest asentiment real, trebuie utilizate imaginația, raționamentele și o întreagă disciplină psihologică.

Legat de asta, mi se pare remarcabil că putem citi Cercetările filozofice *ale lui Wittgenstein în același cadru: nu e deloc un*

tratat sistematic; dacă-l citim ca pe un tratat sistematic, spunem, așa cum se face uneori în Statele Unite, că e înțesat cu incoerențe, că e prost scris – aceleași critici care i s-au adus și scrierii lui Marc Aureliu –, când, de fapt, așa cum au arătat foarte bine Stanley Cavell și alții, este un fel de dialog: multe mici dialoguri reluate de fiecare dată, căci de fiecare dată trebuie să depășim o ispită, să operăm o adevărată terapeutică pentru a schimba viața, nu doar opinia interlocutorului, care este totodată Wittgenstein însuși și care trebuie să se transforme pe sine. Așadar nu e lipsit de semnificație că ați fost primul francez care l-a descoperit pe Wittgenstein: într-un text din 1959 sau 1960 („Jeux de langage et Philosophie"), ați folosit, poate pentru prima dată, expresia „exerciții spirituale" pentru a vorbi de Wittgenstein și ați insistat asupra faptului că la Wittgenstein există o întreagă terapeutică, nu un caracter sistemic de tip modern. Asta sugerează că și în zilele noastre putem regăsi genul literar și tipul de filozofie din Antichitate: în fiecare moment din istoria filozofiei putem găsi astfel un autor care încearcă să le reînvie. De ce credeți că acest model – filozofia ca alegere a unui mod de viață, ca necesitate de a se transforma – rămâne atât de viu, chiar dacă puțin ocultat de toate lucrurile pe care le-ați indicat, Universitatea etc.?

Aș vrea mai întâi să fac o mică paranteză. Ați insistat pe faptul că cititorii lui Wittgenstein au descoperit multe incoerențe în *Cercetările filozofice*. În ce privește felul în care s-a născut la mine noțiunea de filozofie ca alegere a unui mod de viață sau noțiunea de exerciții spirituale, trebuie spus că am început prin a reflecta asupra următoarei probleme: cum se poate explica incoerența aparentă a anumitor filozofi? În anii '60, chiar am ținut la München o conferință, niciodată publicată, care cred că se numea „Sistem și incoerență în

filozofie". Dintotdeauna m-a uluit faptul că istoricii spuneau: „Aristotel e incoerent", „Sfântul Augustin nu-și structurează bine scrierile". Asta m-a condus la ideea că operele filozofice din Antichitate n-au fost compuse pentru a expune un sistem, ci pentru a produce un efect de formare: filozoful voia să pună în mișcare mințile cititorilor lui sau ale celor care-l ascultau pentru a-i face să intre într-o anumită stare. Cred că este un aspect foarte important: n-am pornit de la considerații mai mult sau mai puțin edificatoare asupra filozofiei ca terapeutică etc., în concurență budismul, de exemplu... Nu, era vorba de o problemă strict literară: care e motivul pentru care scrierile filozofice antice dau în general această impresie de incoerență? De ce este atât de greu să le identificăm un plan?

Pentru a răspunde la întrebarea dumneavoastră despre o posibilă reînnoire a modelului antic al filozofiei, o să rămân deocamdată la problema genurilor literare, căci aici ajunsesem cu discuția. În primul rând, cred că civilizația antică a oralității a dispărut definitiv începând cu invenția tiparului, care, la rândul său, va fi depășit de Internet, și am spus adineaori că mă îndoiesc de posibilitatea resuscitării caracterului dialogic al învățământului filozofic. Dar aveți dreptate să remarcați că, începând din Renaștere și până în prezent, au existat autori care au încercat să resusciteze, în scrierile lor, genuri literare antice. Se pot menționa, de exemplu, *Eseurile* lui Montaigne, care ne duc clar cu gândul la genul de tratate ale lui Plutarh, *Meditațiile* lui Descartes, care sunt exerciții spirituale ce țin cont de timpul de care cititorul are nevoie pentru a ajunge să-și modifice mentalitatea și să-și transforme maniera de a vedea lucrurile, *Exercițiile lui* Shaftesbury, inspirate de Marc Aureliu și Epictet, aforismele lui Schopenhauer, Nietzsche sau *Tractatus* al lui Wittgenstein.

Într-un sens, se poate spune că întotdeauna au existat două concepții opuse despre filozofie, una punând accent pe polul discursului, cealaltă pe polul alegerii unui mod de viață. În Antichitate, se înfruntau deja sofiștii și filozofii. Primii căutau să strălucească prin subtilitățile dialecticii sau magia cuvintelor, ceilalți pretindeau de la discipolii lor angajamentul concret de a urma un anumit mod de viață. Situația s-a menținut, uneori predominând o tendință, alteori alta. Cred că filozofii nu vor scăpa niciodată de autosatisfacția pe care o resimt în „plăcerea“ de a vorbi. În orice caz, pentru a rămâne fideli față de inspirația profundă – socratică, am putea spune – a filozofiei, trebuie propusă o nouă etică a discursului, datorită căreia el n-ar mai ajunge să fie considerat un scop în sine sau, mai rău, un mijloc de etalare a elocinței filozofului, ci ar deveni un mijloc de a se depăși pe sine însuși și de a accede la planul rațiunii universale și al deschiderii față de ceilalți.

4

INTERPRETARE, OBIECTIVITATE ȘI ÎNȚELEGERE GREȘITĂ

ARNOLD I. DAVIDSON *Un întreg curent contemporan insistă asupra faptului că interpretarea obiectivă a unui text e imposibilă, că interpretarea e întotdeauna dependentă de punctul de vedere al celui care interpretează. Această problemă hermeneutică trebuie pusă în raport cu întrebarea următoare: „Cel mai important lucru pentru a înțelege un text este să înțelegem voința autorului, ce a vrut să spună autorul, sau autonomia textului însuși?" În consecință, pentru a interpreta un text, trebuie să încercăm să identificăm intenția autorului și putem face aceasta într-un mod mai mult sau mai puțin obiectiv?*

PIERRE HADOT E o întrebare pe care mi-am pus-o adesea după ce am citit teoriile lui Hans Georg Gadamer, care, așa cum spuneți, arată că subiectul interpretează textele în funcție de subiectivitatea sa, precum și foarte interesanta *Introducere în filozofia istoriei* de Raymond Aron, care vorbește despre dificultatea de a fi obiectiv. Trebuie să recunosc că aceste teorii au un merit: ele au arătat, pe drept cuvânt, iluziile pe care ni le putem face cu privire la obiectivitatea istoricului, fără să ținem cont de influența pasiunilor lui, a ranchiunelor sale, a situației sale sociale și a opțiunilor sale filozofice asupra interpretărilor sale. E foarte adevărat, dar este doar un aspect al problemei. Cred într-adevăr că acest relativism e periculos pentru că a ajuns repede la o

poziție pe care, într-un sens, Foucault însuși a acceptat-o la un anumit moment dat: pe de o parte, exegetul este incapabil să știe cu adevărat ce voia să spună autorul și, pe de altă parte – și mai ales –, autorul nu mai există. În consecință, putem emite interpretări în care să spunem orice despre orice. Nu sunt singurul care consideră că așa ceva e foarte periculos, și numeroase exemple o demonstrează. Am fost frapat în mod deosebit de remarcile lui Gombrich într-una din cărțile sale despre artă[1], cu privire la sensul statuii lui Eros amplasată în Piccadilly Circus, încununând o fântână realizată între 1886 și 1897 în memoria celui de-al șaptelea conte de Shaftesbury, mare filantrop. El enumeră interpretările succesive date acestui monument. La vremea respectivă, sculptorul Albert Gilbert declarase că a vrut să simbolizeze caritatea creștină a lui Shaftesbury cu ajutorul figurii lui Eros. Ulterior însă, au fost propuse interpretări de tot felul, pe care nu le putem enumera acum. Inspirându-se din acest exemplu, Gombrich enunță ferm principiul conform căruia, pentru a interpreta o operă de artă sau un text, trebuie, înainte de orice, cercetată intenția autorului. În acest sens, citează o carte foarte importantă a lui D.E. Hirsch[2] referitoare la interpretarea operelor literare. Hirsch face acolo distincția între sens și semnificație. El arată că există un sens voit de către autor, o intenție pe care trebuie să ne străduim s-o înțelegem. Dar recunoaște apoi că putem descoperi semnificații diferite pe care diferiți oameni le pot da operei. Asta poate explica interpretările succesive ale statuii lui Eros din Piccadilly Circus. Pe de altă parte, o expresie sau alta, un simbol sau altul pot avea prin ele însele implicații diverse.

---

1. E.H. Gombrich, *Symbolic Images, Studies in the Art of Renaissance*, II, Phaidon, Oxford, 1978, pp. 1–5.
2. D.E. Hirsch, *Validity in Interprétation*, New Haven, 1967.

De exemplu, alegerea figurii lui Eros poate să aducă cu ea, din cauza reprezentărilor colective referitoare la figura sa, anumite implicații care n-au fost în intenția autorului. Așa cum spunea André Gide în *Paludes*: „Dacă știm ce vrem să spunem, nu știm dacă nu spunem și altceva; întotdeauna spunem mai mult decât ne dăm seama că o facem." Există și o altă contribuție importantă adusă de cartea lui Hirsch. El insistă cu putere asupra faptului că sensul unui text, vrut de autor, depinde cu strictețe de genul literar în care se plasează acel text. Se vede că această carte, care este într-adevăr foarte nuanțată, merge împotriva curentului modei actuale. Oare de asta n-a fost încă tradusă în franceză, în ciuda eforturilor pe care le-am făcut în această direcție? S-ar părea că nu numai la Roma există o Congregație a Indexului.

Oamenii care critică ideea că putem avea acces la sensul unui text prin intermediul voinței autorului concep voința autorului ca pe o realitate psihologică secretă, care trebuie scoasă la iveală. Putem spune că ați găsit cheia pentru a citi cugetările lui Marc Aureliu fără să introduceți ideea de secret și fără să recurgeți la vreo descoperire psihologică sau biografică.

În aforismele cărții lui Marc Aureliu putem găsi o schemă ternară: distincția între trei discipline sau trei asceze, disciplina dorințelor, disciplina acțiunii și disciplina judecății, care constau respectiv în a pune dorințele, acțiunile și judecățile în conformitate cu Rațiunea. Prezența acestei scheme ușor recognoscibilă în toate paginile acestei cărți ne arată că ea răspunde unei intenții a autorului: aceste repetiții nu sunt destinate, de exemplu, să-i informeze pe cititori cu privire la doctrina stoică. Nu, intenția autorului e clară. Anume, pentru Marc Aureliu, ea este să reactualizeze, să reînvie pentru el însuși dogmele care trebuie să ne călăuzească în

viață. Manuscrisele numesc cartea lui Marc Aureliu „Către sine“, un titlu care corespunde perfect cu intenția autorului. Nu e vorba despre „cugetări“ destinate altora sau despre efuziunile sensibilității unui autor. La mijloc nu este o descoperire psihologică sau biografică. Intenția autorului e înscrisă limpede în conținutul și forma operei. Trebuie totuși să recunoaștem că, pentru un interpret modern, e dificil de descoperit sensul dorit de autor și intenția sa. E foarte ușor să cădem în anacronism, pentru că nu cunoaștem multe din condițiile istorice în care acesta a scris: cui i se adresează, pe cine copiază poate. Așa s-a putut crede că Marc Aureliu ne oferea în cartea sa stările sale sufletești cotidiene, sau că Augustin, asemenea lui Rousseau, se confesa în *Confesiunile* sale sau că Platon își expunea metodic sistemul în dialoguri. De fapt titlul lui Augustin, *Confesiuni*, înseamnă „Preamărirea lui Dumnezeu“, așa cum o demonstrează în mod clar primele rânduri din lucrare. Preamărire pentru ce a făcut Dumnezeu pentru Augustin, dar și pentru om în general; căci Augustin are tendința să considere evenimentele din viața sa ca simboluri ale istoriei mântuirii. De exemplu, descriind faimosul furt al perelor comis în tinerețea lui, vrea de fapt să descrie păcatul lui Adam care a luat fructul oprit din grădina Edenului. Aluziile la textele biblice care apar în acest text o arată în mod clar. În ce privește dialogurile lui Platon, fără să intrăm în dezbaterea referitoare la învățământul său oral, mi se pare că toată lumea este de acord să spună, împreună cu Victor Goldschmidt, că Platon nu le-a scris pentru a informa, ci pentru a forma. Oricum, așa cum bine a observat Hirsch, primul mijloc de a recunoaște intenția autorului este să cercetăm genul literar căruia îi aparține lucrarea.

În general, de fapt, în cazul autorilor antici regulile discursului sunt riguros codificate. Trebuie ținut seama de

faptul că ei scriu într-un sistem tradițional, care ascultă de exigențele proprii fiecărui gen literar; nu scriem la fel atunci când îndemnăm pe cineva, când îl consolăm, când expunem o doctrină sau când dialogăm. Pentru a înțelege exact sensul unei afirmații, și cu atât mai mult sensul general al unei opere, trebuie distins cu grijă în primul rând ce *trebuie* să spună autorul, de exemplu, fiindcă e platonician sau stoic, sau fiindcă utilizează un gen literar sau altul, sau fiindcă se adresează unui public sau altuia, mai mult sau mai puțin format; apoi ce *poate* să spună: de exemplu, poate să exagereze prezentarea unei doctrine pentru a zgudui mai puternic mințile celorlalți, sau poate fi infidel față de dogmele școlii sale pentru că vrea să se adapteze unui anumit destinatar; și, în cele din urmă, ce *vrea* să spună, intenția sa profundă, de exemplu, în cazul lui Marc Aureliu, exortația adresată sieși, iar în cazul *Confesiunilor* lui Augustin nu faptul de a se confesa, ci preamărirea lucrării lui Dumnezeu în lume și în ființa umană.

Ne-am putea întreba dacă autorii cei mai vechi sau întemeietorii de școală sunt și ei condiționați de o tradiție sau de genuri literare preexistente. Eu cred că da. În istorie nu există niciodată început absolut. Primii gânditori din Grecia au fost influențați de modelele orientale. Gérard Naddaf[1] a arătat importanța unei scheme ternare în scrierile presocraticilor: nașterea zeilor, nașterea omului, nașterea cetății, schemă moștenită din miturile cosmogonice babiloniene, gen literar în care se situează și Geneza biblică. Regăsim această schemă în *Timaios*, care la rândul său este o geneză, o istorie a generărilor. Acești autori se revendică deci de la o tradiție premergătoare. Întemeietorii de școală sunt

1. G. Naddaf, *L'Origine et l'évolution du concept grec de* phusis, The Edwin Mellen Press, Lewiston, Queenston, Lampeter, Canada, 1992.

tributari unor tradiții multiple: Platon, de pildă, trebuie situat în tradiția socratică, pitagoreică și sofistică. De altfel, cred că Bergson a spus că orice filozof gândește ca reacție împotriva unui alt gânditor. Dar această situație îl condiționează și ea, îi impune o problematică determinată, uneori îi frânează elanul gândirii.

Pe de altă parte, așa cum ați spus, când vorbim despre voința autorului, nu vorbim despre o psihologie mai mult sau mai puțin secretă. Acest tip de interpretare psihologică se bazează pe ideea că o operă de artă este expresia unei individualități unice, idee romantică ce nu ține seama de constrângerile care apasă asupra autorului. În ce privește lumea antică, ea nu ține cont de ce însemna compoziția literară în vremea respectivă. Voința autorului este de fapt alegerea pe care a făcut-o cu privire la scopul operei sale, modul de prezentare al acesteia, metoda sa, maniera în care a știut să se joace cu toate regulile care i se impun.

Psihologia istorică trebuie mânuită cu multă precauție, nu trebuie să credem, de exemplu, așa cum s-a încercat să se demonstreze, că tot secolul al doilea după Cristos a fost ipohondru pentru că Fronton, magistrul de retorică al viitorului Marc Aureliu, i-a scris acestuia despre bolile sale, pentru că Galen a ținut conferințe de anatomie în fața aristocraților romani. Și aici trebuie să încercăm să determinăm intențiile veritabile. Din conținutul scrisorilor, vedem că Fronton nu are intenția să-și povestească cu complezență indispozițiile fizice, ci că vrea pur și simplu să se scuze pentru absențele sale. În ce-i privește pe aristocrații romani, nu e vorba despre o curiozitate patologică, ci de o curiozitate științifică. Știm că ei erau aristotelicieni, deci pasionați de cercetarea științifică. Din faptul că Lucrețiu, epicurian get beget, urmărea să-i elibereze pe oameni de angoasă nu

rezultă că el însuși era anxios. A vorbi despre „anxietatea lui Lucrețiu“[1] este foarte riscant.

Există și cazuri în care autorul nu vrea să spună tot ce spune și în care nu toate frazele unui text îi exprimă neapărat gândirea. E vorba mai ales de situațiile în care autorul utilizează, fără s-o menționeze, un alt autor, așa cum se petrece destul de frecvent cel puțin la sfârșitul Antichității (și uneori și în zilele noastre...). De exemplu, Părinții latini și Părinții greci au vrut uneori să-și ilustreze discursurile cu gânduri frumoase împrumutate de la păgâni. Astfel, ei citează din Plotin, dar fără s-o spună, și adesea doar *o singură* frază; se vede clar care e raportul dintre această frază și sensul general al discursului. Așadar ei citează un pasaj din Plotin din cauza unei fraze. Dar citează întregul context al frazei, chiar dacă contextul vorbește despre altceva decât fraza care-i interesează. Ambrozie sau Grigore de Nyssa au fost plotinieni. Dar nu poate fi pus pe seama autorului întreaga doctrină conținută în acest context citat prea din abundență. Există așadar fraze care se găsesc în textul autorului, dar care nu corespund cu ce vrea el să afirme. Nu putem spune că, în acel moment, intenția autorului este de a susține o doctrină sau alta. Pentru a degaja cu probabilitate sporită voința autorului, trebuie făcută o critică riguroasă a textului său.

Așadar credeți că se poate ajunge la o anumită obiectivitate în interpretare?

Întregul travaliu al interpretului trebuie să constea în identificarea, pe cât se poate, a faptelor obiective. Ca să luăm un exemplu din Antichitatea târzie, dacă citim un text al lui Ambrozie din Milano și găsim în el un text grec de Origene

1. Dr. Logre, *L'Anxiété de Lucrèce*, Paris, 1946.

tradus cuvânt cu cuvânt, cum mi s-a întâmplat mie în cazul predicii sale despre *Apologia lui David*, un lucru e sigur: Ambrozie a avut acces la textul grec; uneori faptul este atât de flagrant, încât, tot referitor la un text de Origene tradus de Ambrozie, datorită textului latin al lui Ambrozie, s-a putut identifica cuvântul grecesc care lipsea din textul lui Origene. Iată un domeniu în care se poate vorbi de rigoare științifică. Marea idee pe care mi-a inculcat-o Paul Henry este tocmai aceea că nu sunt concludente comparațiile *doctrinare*, ci doar comparațiile *literale*. Adică, atunci când căutăm raporturi doctrinare, iar majoritatea istoricilor fac asta, putem susține că un autor a fost influențat de un altul doar pe baza unor asemănări vagi, a unor locuri comune, care sunt preluate de mulți autori. Dar asta nu dovedește absolut nimic. În schimb, atunci când avem cu adevărat o acumulare de paralele textuale indiscutabile, putem conchide în mod obiectiv că există un raport între autori. Este doar un exemplu într-un domeniu clar delimitat, dar am putea enumera multe altele. Astfel, pot fi concludente și paralelele dintre structuri conceptuale foarte particulare, exprimate într-un vocabular caracteristic, de exemplu schema ternară comună lui Epictet și Marc Aureliu despre care am vorbit de mai multe ori. Și aici putem repera fapte obiective.

Problema obiectivității științifice este extrem de interesantă chiar din punctul de vedere al exercițiilor spirituale. De la Aristotel începând, s-a recunoscut faptul că știința trebuie să fie dezinteresată. Cine studiază un text sau microbii sau stelele trebuie să se dezbare de subiectivitatea sa. Gadamer și Raymond Aron vor spune: e imposibil, dar eu cred totuși că este un ideal pe care trebuie să ne străduim să-l atingem printr-o anumită practică. Astfel, oamenii de știință care au curajul să recunoască că s-au înșelat într-o

situație dată sau care încearcă să nu se lase influențați de propriile prejudecăți fac un exercițiu spiritual de detașare de ei înșiși. Să spunem că obiectivitatea este o virtute, de altfel foarte dificil de practicat. Trebuie să ne descotorosim de parțialitatea eului nostru individual și pătimaș pentru a ne înălța la universalitatea eului nostru rațional. Eu am considerat dintotdeauna că exercițiul politicii democratice, așa cum ar trebui practicat, ar trebui și el să corespundă acestei atitudini. Detașarea de sine este o atitudine morală pe care ar trebui s-o pretindem atât de la omul politic, cât și de la omul de știință.

Să trecem la alt aspect al gândirii dumneavoastră, cel referitor la obiectivitatea interpretării. Vă citez: „Cercetările despre trecut trebuie să aibă un sens actual, personal, formator, existențial." Ați insistat mereu pe acest aspect, și deci se pune următoarea problemă: cum se poate concilia obiectivitatea interpretării, fie ea doar probabilă, cu sensul actual al unui text filozofic? Mi se pare extraordinar ce ați scris în prefața cărții lui Bertram despre Nietzsche[1]*: „Scrierea istoriei, la fel probabil cu orice activitate umană, va trebui să fie o* coincidentia oppositorum, *străduindu-se să răspundă la două exigențe contrare, ambele la fel de urgente: va trebui, pe de o parte, un angajament conștient și total al eului pentru a percepe și a evalua realitatea istorică și, pe de altă parte, o detașare totală de sine, o obiectivitate și o imparțialitate voite. Din punctul meu de vedere, numai asceza rigorii științifice, această detașare de sine pretinsă de o judecată obiectivă și imparțială, ne poate da dreptul să ne implicăm noi înșine în istorie, să-i dăm un sens existențial."*

---

1. E. Bertram, *Nietzsche. Essai de mythologie*, Paris, 1990, cu o prefață de Pierre Hadot, p. 34.

Cum e posibil, între aceste două exigențe, ca un text să aibă un sens „actual"?

Nu-mi mai aminteam să fi scris așa ceva, dar mă bucur că dați acest citat, pentru că se potrivește cu ce simt în prezent despre această problemă. Cred că prima exigență pentru un om de știință, și nu doar pentru un om de știință, pentru cineva care citește un text antic, este să vizeze obiectivitatea și, dacă se poate, adevărul. Adică nu folosește la nimic să deformezi sensul unui text pentru a încerca să-l adaptezi la exigențele vieții moderne sau ale aspirațiilor sufletului etc. Prima îndatorire este să vizezi obiectivitatea.

Pe de altă parte, când se poate, trebuie să ne străduim să repunem textul studiat în perspectiva sa istorică. Este extrem de important să nu se comită un anacronism în graba de a-i da unui text un sens actual. Aș dori să amintesc aici pe scurt una din preocupările mele constante în interpretarea textelor, tocmai pentru a evita anacronismul: efortul de a resitua, pe cât se poate, operele în condițiile concrete în care au fost scrise, condiții spirituale pe de o parte, adică tradiția filozofică, retorică sau poetică, și condiții materiale, pe de altă parte, adică mediul școlar și social, constrângerile din partea suportului material al scriiturii, circumstanțele istorice. Fiecare lucrare trebuie resituată în *praxisul* din care emană.

Dar, așa cum spunea Aristotel despre plăcere, efortului obiectivității i se adaugă un spor, care este posibilitatea de a găsi în el hrana noastră spirituală. De această dată, într-un sens, suntem implicați în interpretare. Dacă încercăm să înțelegem obiectiv un text, cred că putem să fim conduși apoi, aproape spontan, să-i descoperim sensul uman, adică să-l situăm, chiar dacă nu e un text edificator, în problematica

generală a umanității, a omului. Putem deci să procedăm, în fond, așa cum făceau stoicii cu privire la reprezentările lor; mai întâi să începem cu judecata adecvată și obiectivă: iată ce s-a spus; și apoi să emitem eventual judecata de valoare: e un lucru care are o semnificație sau alta pentru viața mea. Aici se poate vorbi de o întoarcere la subiectivitate, o subiectivitate care de altfel se străduiește să se înalțe la o perspectivă universală.

De fapt, sensul urmărit de autorul antic nu e niciodată actual. Este antic, și cu asta basta. Dar pentru noi poate să dobândească o semnificație actuală în măsura în care poate să ne apară, de exemplu, ca sursă a anumitor idei actuale sau mai ales pentru că ne poate inspira o atitudine actuală, un anumit act interior sau exercițiu spiritual. Legat de asta, mi se pare interesant ce scria Raymond Ruyer[1]: „Nimeni, în afară de specialiști, nu este foarte interesat de temeiurile extrase de stoicism din fizica lui Heraclit, sau de cele ale moralei epicureice sau ale atomismului democritian. Dar, ca atitudini, stoicismul și epicurismul continuă să fie foarte vii." Așadar, va trebui separată atitudinea concretă actualizabilă de ideologia care o justifica pe vremuri. Pentru a actualiza un mesaj din Antichitate, el trebuie eliberat de tot ce reprezintă o marcă a epocii, de mentalitatea proprie epocii; mesajul trebuie „demitologizat", cum spunea Bultmann cu referire la Evanghelie. Trebuie să urmărim să ajungem la demersul interior, la atitudinea concretă pe care o implică. Există de exemplu la epicurieni o atitudine de întâmpinare a prezentului care continuă să fie valabilă, dincolo de teoriile asupra minimului și maximului plăcerii, teorii foarte tehnice, pe care de altfel se pare că Epicur le-a preluat de la Aristotel.

1. R. Ruyer, *La Gnose de Princeton*, Paris, 1974, p. 220.

În mod analog, atitudinea stoică ce constă în concentrarea asupra prezentului, fără să ne lăsăm copleșiți de trecut sau îngrijorați de viitor, continuă să rămână valabilă. Se poate întâmpla de altfel ca o formulă antică să fie complet liberă de aceste condiționări mitologice sau sociologice despre care am vorbit. De exemplu, când Marc Aureliu scrie: „Curând vei uita totul, curând toți te vor uita“, aforismul ne glăsuiește nouă direct. Am putea spune că are o valoare eternă. Nietzsche vorbește despre „cugetarea bună, prea dură pentru a fi înghițită de voracitatea timpului, nepieritoare în mijlocul a tot ceea ce se schimbă“[1]. Sensul urmărit de Marc Aureliu avea legătură cu nevoia lui de a se îndemna pe sine să se gândească la moarte. În acest sens, aforismul este marcat istoric. Dar poate fi reactualizat, fără nici o dificultate.

Dacă înțeleg bine, înseamnă că după căutarea obiectivității, există un al doilea moment de evaluare. Și pentru a evalua un text antic, trebuie să facem ceva pentru a-l actualiza. Nu trebuie deformat, dar trebuie refolosit într-un alt context, din punctul de vedere al exigențelor noastre actuale. Asta înseamnă că ceea ce rămâne important este nucleul de semnificație care trebuie reactualizat. Asta duce cu gândul la ideea dumneavoastră că există atitudini filozofice universale, adică un tip de platonism universal, de epicurism universal etc., mereu egal cu sine însuși, dar mereu într-un context diferit și care trebuie reactualizat mereu.

Evident, a afirma că există atitudini universale implică ideea unei naturi umane. Să spunem cel puțin că aceste atitudini

1. Nietzsche, *Humain trop humain*, t. II, Fragments posthumes, § 168, t. III, 2, Gallimard, Paris, 1988, p. 74.

sunt transistorice și transculturale. Când am evocat această problemă în *La Citadelle intérieure*, spuneam, dacă îmi amintesc bine: la urma urmei, există puține atitudini posibile față de existență și, fără să fi existat influențe de ordin istoric, diferitele civilizații ajung să aibă, în această privință, atitudini analoge. La chinezi este evident. În *Ce este filozofia antică?*, am citat exemplul extraordinar al lui Pyrrhon care încerca să dobândească o stare de perfectă indiferență ducând o viață perfect egală cu cea a celorlalți oameni, ocupându-se de porcul surorii lui și mergând să vândă orătănii la piață, și apoi atitudinea filozofului chinez Lao Zi care făcea exact același lucru, având grijă de porc și de treburile gospodărești pentru a-și ajuta soția. Această atitudine de indiferență – de exemplu: a rămâne mereu același, indiferent de circumstanțe; a refuza să judeci valoarea lucrurilor; a refuza să spui: acest lucru e bun, acesta e rău; a accepta totul în viață; a face totul ca ceilalți oameni, dar fără să fii atașat de nimic, fiind indiferent față de tot – asta este atitudinea sceptică. Nu mă refer la semnificația dată scepticismului în secolul al XVII-lea, adică refuzul intelectual al certitudinii, ci, de o parte și de alta, atât în Grecia cât și în China, e vorba despre refuzul de a face diferențe între lucruri pe baza unor judecăți de valoare. Pare o atitudine universală pe care o putem descoperi singuri, fără a trebui să citim pentru asta tot felul de lucruri. Olivier Lacombe a comparat mistica lui Plotin cu anumite tendințe ale gândirii indiene. Se poate spune că și într-o parte, și într-alta există un efort de a depăși orice dualitate. Nu ne-am putea oare gândi că această analogie își are sursa într-una din formele universale ale experienței mistice? Alt exemplu: atitudinea stoică constând în a te lăsa în voia destinului și, de asemenea, a te pune într-o perspectivă universală se regăsește și în China; textele chinezești

citate de Jacques Gernet sunt foarte concludente. Émile Bréhier comparase la rândul său atitudinea stoică cu anumite atitudini budiste. Putem concepe foarte bine și universalitatea epicurismului, adică a unei atitudini de destindere. Această idee a universalității atitudinilor spirituale se poate situa de asemenea în perspectiva efortului de a degaja din stratul lor mitic și tradițional esența unei atitudini, a unei alegeri a modului de viață.

Aș dori să menționez un alt domeniu metodologic pe care l-ați schițat într-un mic text din 1968: „Philosophie, exégèse et contresens“[1]. Subliniați acolo că în istoria filozofiei există înțelegeri greșite și neînțelegeri care, „foarte frecvent au provocat o evoluție importantă în istoria filozofiei și care mai ales au făcut sa apară noțiuni noi“. Evident, înțelegerea greșită nu are legătură cu obiectivitatea, dar ați semnalat importanța a ceea ce numiți înțelegeri greșite creatoare.

În micul text despre care vorbiți, vechi de treizeci de ani, am fost poate puțin temerar formulând într-un anumit mod principii generale pentru a înțelege evoluția istoriei filozofiei. Vorbind despre înțelegerile greșite din istoria filozofiei, mă gândeam mai ales la filozofia antică. Se cunosc bine, de exemplu, deformările la care Aristotel a supus gândirea presocraticilor. Neoplatonicienii n-au fost mai prejos încercând să sistematizeze în mod artificial noțiuni disparate, adesea de neconciliat, extrase din dialogurile lui Platon, și pe care în plus le-au apropiat de noțiuni mitice extrase din poemele orfice sau din Oracolele Caldeene. Hermeneutica antică, mai ales cea neoplatoniciană, interpretează textele după bunul plac și comite astfel liniștit o mulțime de greșeli

1. Reluat în *Études de philosophie ancienne,* Paris, 1998, pp. 3–11.

de înțelegere, care pot lua formele cele mai variate. Pentru asta ea are la dispoziție un instrument foarte eficace, alegoria, care permite să li se dea textelor semnificațiile cele mai îndepărtate de original; alegoria care le-a fost dragă stoicilor, platonicienilor și creștinilor. Ea le permite în special acestora din urmă să revendice continuitatea dintre Noul Testament și Vechiul Testament, cum a arătat M. Tardieu[1].

Este adevărat că au apărut concepte noi cu ocazia interpretărilor false și a înțelegerilor greșite. Mi se pare că un bun exemplu este aforismul lui Heraclit pe care de obicei îl traducem sub forma: „Naturii îi place să se ascundă (*physis kryptesthai philei*).“ În cursurile mele de la Collège de France din 1983 am studiat istoria interpretării acestui text și sper să public în curând o carte pe acest subiect. Sensul originar al acestui aforism este foarte dificil de determinat. Fără a relua întreaga discuție, menționez doar că acest sens mi se pare că are legătură cu antiteza dintre viață și moarte. Dat fiind sensul cuvântului *physis* la vremea respectivă, aforismul poate să însemne fie „ceea ce dă naștere tinde să ducă la moarte“, fie „ceea ce se naște tinde să moară“ Dar, odată cu evoluția sensului cuvântului *physis* în secolele următoare, aforismul a căpătat sensuri foarte diferite în cadrul diferitelor filozofii. Philon din Alexandria, care îl citează la începutul erei noastre, îi dă următorul sens: „Naturii îi place să se ascundă“, care mi se pare o înțelegere greșită în raport cu sensul originar, cu atât mai mult cu cât, pentru Philon, Natura nu e nimic altceva decât Dumnezeul creator. În această perspectivă, Natura se ascunde pentru că este transcendentă. Aforismul capătă un alt sens nou la neoplatonicieni.

---

1. M. Tardieu, *Leçon inaugurale*, rostită pe 12 aprilie 1991 la Collège de France.

Pentru ei, Natura corespunde cu partea cea mai de jos a realității, cu lumea sensibilă și cu divinitățile inferioare. Naturii îi place acum să se ascundă nu din cauza transcendenței sale, ci dimpotrivă, din cauza slăbiciunii și a inferiorității sale. Și, din această perspectivă, „ascunderea“ semnifică înfășurarea în vălurile trupului și ale mitului. Nu pot face acum întreaga istorie a acestei teme, voi spune doar că la Heidegger aforismul lui Heraclit primește un sens nou, traducându-se astfel: „Ascunderea ține de predilecția Ființei“ El identifică așadar *physis* cu Ființa: ține de însăși esența Ființei să se ascundă. Ceea ce apare, sunt ființările. Dar apariția însăși, acel ceva prin care apar, adică Ființa, refuză să se reveleze. Ceea ce determină apariția se ascunde. Vedem astfel o întreagă succesiune de sensuri noi degajându-se din cele trei cuvinte enigmatice, despre care nici măcar nu suntem siguri că le înțelegem în sensul voit de autor. În orice caz, putem vorbi despre înțelegeri greșite creatoare, creatoare de sensuri noi, de vreme ce aceste sensuri implică concepte la care Heraclit nici nu se putea gândi. Asta nu înseamnă că respectivele înțelegeri greșite sunt creatoare de adevăr.

Ce m-a impresionat în 1968 a fost această acumulare de neînțelegeri, de interpretări false, de fantezii alegorice care s-au succedat de-a lungul întregii istorii, cel puțin a filozofiei antice, de exemplu istoria noțiunii de *ousia*, adică a esenței sau a substanței, de la Aristotel până la disputele teologice ale Părinților Bisericii și ale filozofilor scolastici. Ce Turn Babel! E neliniștitor gândul că rațiunea operează cu metode atât de iraționale și că discursul filozofic (și totodată discursul teologic) a putut să evolueze în voia fanteziilor exegetice și a înțelegerilor greșite. Dar această problemă nu poate fi tratată în câteva fraze și, așa cum am spus, a fost o îndrăzneală s-o abordez într-un text atât de scurt.

Am vorbit mai întâi despre obiectivitate, apoi de căutarea unui „sens actual“, apoi de înțelegerile greșite creatoare. Este cu putință uneori ca o înțelegere greșită creatoare să fie legată de exigența unui sens actual? Există un raport între înțelegerea greșită și exigența unui sens „actual“? Actualizarea gândirii antice a implicat uneori înțelegeri greșite. Credeți că există două exigențe, a obiectivității și a sensului „actual“, și că uneori reactualizarea trece printr-o înțelegere greșită?

Ca să vă răspund voi lua un exemplu preluat de la Husserl, pe care l-am dezvoltat în lecția mea inaugurală de la Collège de France. La finalul *Meditațiilor carteziene*, Husserl citează, pentru a-și ilustra gândirea, o formulă a lui Augustin: *Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas. „Nu căuta în exterior. Revino la tine însuți, în omul lăuntric se găsește adevărul.“* Acest text al lui Augustin este un citat dintr-o epistolă a sfântului Pavel. Dar, așa cum se prezintă la Augustin, acest citat conține o înțelegere greșită în raport cu textul sfântului Pavel. Greșeala nu vine de la Augustin, ci de la versiunea latină a Bibliei pe care o citează. Această versiune a unit în mod neîntemeiat elemente care țin de două fraze diferite. În prima frază, Pavel spune că își dorește ca Cristos să locuiască (a) în inima discipolilor săi. În a doua frază, Pavel le urează discipolilor să se întărească *în privința omului lăuntric* (b). Versiunea latină pe care o citează Augustin prezintă textul următor: „Fie ca Cristos să sălășluiască (a) în omul lăuntric (b).“ Acest grup de cuvinte nu corespunde în mod evident voinței autorului. Dar Augustin recunoaște aici propria lui doctrină. Îl înlocuiește pe Cristos cu Adevărul, ceea ce pentru el este o echivalență evidentă. Îi dă formulei un sens nou, folosindu-se de ea pentru a afirma că Adevărul se găsește în convertirea eului nostru la sine însuși.

Husserl se folosește de această formulă punând-o de altfel în legătură cu o altă formulă, cea a oracolului din Delphi: „Cunoaște-te pe tine însuți.“ El scrie: „Spusele oracolului delphic «Cunoaște-te pe tine însuți» au dobândit un sens nou. Este necesar în primul rând ca lumea să fie pierdută prin *epoché* (adică prin punerea fenomenologică între paranteze), pentru a o regăsi apoi într-o dobândire a conștiinței universale de sine: *Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas.*“ În primul rând, suntem în prezența unei actualizări a formulei pauliniene pe care Augustin o refolosește pentru a descrie atitudinea de convertire lăuntrică, iar apoi a unei actualizări a formulei delphice de către Husserl, pentru care conștiința de sine devine conștientizare a Eului transcendental și în cele din urmă a actualizării de către Husserl a formulei augustiniene: omul lăuntric devine Eul transcendental. Aș spune că, întrucât avem aici un frumos exemplu de reactualizare și un remarcabil omagiu adus de Husserl tradiției antice, continuată în ochii săi de *Meditațiile* lui Descartes, pe care le restituie astfel în această tradiție, nu există o înțelegere greșită veritabilă, pentru că, atât în cazul oracolului delphic, cât și în cazul lui Augustin și apoi în cazul lui Husserl, reactualizarea operei de către Husserl nu se situează în ordinea conceptuală – nu e vorba despre interpretarea unui text –, ci de reluarea unei atitudini existențiale, o aprofundare a conștiinței de sine care se detașează de lume pentru a o regăsi apoi mai complet. E vorba exact despre reactualizările succesive ale unui exercițiu spiritual, ale unui act al spiritului. Însă, dacă putem actualiza o atitudine, un exercițiu spiritual, un act lăuntric, în schimb un text trebuie înțeles și interpretat în perspectiva epocii sale. Chiar dacă există înțelegeri greșite creatoare, care fac să apară în mod neașteptat concepte noi, asta nu înseamnă

că un text poate fi actualizat cu prețul unei înțelegeri greșite. Exigența obiectivității nu trebuie să dispară niciodată. Altfel spus, și revenim la punctul de plecare al acestei convorbiri, nu putem trata un text antic la fel ca un text contemporan, căci riscăm să-i deformăm complet sensul. Asta este adesea eroarea filozofilor analitici, faptul că-i tratează pe filozofi fără nici o perspectivă istorică. Aproape că ne vine să credem că se miră de faptul că, în mod curios, Aristotel n-a cunoscut *Principia Mathematica* a lui Russel și Whitehead. Cred că prima calitate a unui istoric al filozofiei, și fără îndoială a unui filozof, este de a avea simțul istoriei.

5
EXPERIENȚĂ UNIFICATOARE ȘI VIAȚĂ FILOZOFICĂ

ARNOLD I. DAVIDSON *Manifestați de mult timp un interes profund pentru misticism și în particular pentru misticismul lui Plotin. Care e originea, care sunt motivele acestui interes?*

PIERRE HADOT Interesul meu n-are legătură cu experiențele adolescenței mele la care m-am referit. Dacă, pe parcursul educației mele religioase, am dat peste texte de mistică creștină, n-am făcut totuși legătura între ce trăisem și ce citeam la misticii creștini. Încă de foarte tânăr, l-am citit pe Pascal care folosise celebra formulă: „Dumnezeu accesibil inimii". Exista și „memorialul" care s-a aflat cusut în haina lui după moartea sa și care relatează un fel de extaz trăit în 1654. În orice caz, am descoperit pentru prima dată termenul de „experiență mistică" în cartea neo-tomistului Jacques Maritain *Distinguer pour unir ou les degrés du Savoir*, unde apărea ca încununare a cunoașterii. Dar mai ales în lecturile „spirituale" de la Facultatea de Teologie, când am avut acces la opera sfântului Ioan al Crucii. Acest mistic a codificat fazele itinerarului mistic, distingând trei etape: calea purificatoare, calea iluminatoare, calea unificatoare, moștenite de altfel de la Plotin și de la neoplatonism. Dar sfântul Ioan al Crucii a scris și poeme admirabile, care m-au captivat intens. Am simțit dorința de a cunoaște experiențe similare. În ochii

mei, acesta era punctul cel mai înalt la care se putea înălța o viață de om. Credeam în mod naiv că sunt capabil să ajung acolo, la fel ca orice alt creștin de altfel. Eram atât de fascinat de sfântul Ioan al Crucii, încât am vrut să părăsesc clerul secular pentru a intra în ordinul religios al carmeliților, ordin contemplativ și monahal – cel căruia îi aparținuse sfântul Ioan al Crucii. Starețul carmelit de la Avon, din apropiere de Fontainebleau, unde mă retrăsesem, mi-a dat de înțeles că această dorință de contact direct cu Dumnezeu era o eroare și că trebuia neapărat să trec prin Isus Cristos. Ne putem de altfel întreba dacă mesajul creștin este compatibil, la urma urmei, cu mistica, de vreme ce experiența mistică, cum spuneam, trebuie să ofere un contact direct cu Dumnezeu, în timp ce, în creștinism, Cristos este mediatorul indispensabil. Dar n-o să deschid acum această problemă dificilă. În orice caz, n-am cunoscut nici cea mai măruntă experiență mistică.

În cartea lui Maritain, mistica lui Plotin era amintită de mai multe ori, pentru a arăta în ce măsură îi era inferioară misticii creștine. Dar Maritain recunoștea că ea îl influențase pe sfântul Augustin. De aceea, în anii 1945–1946, am început să citesc Plotin, în special tratatele unde vorbește despre experiența sa mistică. Am descoperit astfel existența unei mistici pur filozofice.

Aș adăuga că, în pofida faptului că am lucrat mult timp pe textele mistice ale lui Plotin, n-am abordat decât o infimă parte din giganticul domeniu al misticii universale. În consecință, nu pot vorbi decât cu mari rețineri despre mistică în general.

Există o pregătire filozofică pentru experiența mistică, chiar dacă această pregătire nu garantează rezultatul scontat, adică

Uniunea mistică? Întrebarea poate fi pusă și altfel: ce raport există, după părerea dumneavoastră, între exercițiile spirituale și experiența unificatoare?

La Plotin, există două căi care pregătesc experiența: în primul rând o cale cognitivă, în care se studiază teologia, în special teologia negativă – Plotin spune că într-un sens este vorba despre indicatoare care arată calea, dar care nu te fac să parcurgi drumul –, și o cale practică, reprezentând adevăratul drum și care conduce concret spre experiență. Pentru Plotin, această cale practică e constituită din purificări, asceză, exerciții spirituale, practica virtuților, efortul de a trăi în conformitate cu Spiritul. În acest sens, se poate spune că, pentru Plotin, filozofia, atât în discursul său, cât și în opțiunea sa de viață, pregătește experiența mistică. Am folosit intenționat cuvântul „Spirit“, la fel cum am făcut-o în unele traduceri ale mele din Plotin. Desemnez prin cuvântul „Spirit“ o realitate pe care majoritatea traducătorilor și comentatorilor lui Plotin o numesc, pe bună dreptate de altfel, „Intelect“ și care este prima ființă care emană nemijlocit din realitatea supremă, realitatea supremă fiind pentru Plotin Unul absolut. Intelectul, care este divin, conține toate Formele ființelor, toate Ideile. Dacă am folosit cuvântul „Spirit“, termen care are în mod evident conotații spirituale, este pentru a face să fie mai bine înțeleasă expresia „a trăi în conformitate cu Spiritul“ Căci este poate mai dificil de înțeles ce ar vrea să spună: a trăi în conformitate cu Intelectul. Dar, așa cum foarte bine a arătat Émile Bréhier, Intelectul reprezintă pentru Plotin în primul rând o atitudine spirituală de reculegere în sine însuși[1]. Când spunem că eul uman trăiește în

1. É. Bréhier, *La Philosophie de Plotin*, Vrin, Paris, 1982, pp. 97–98.

conformitate cu Intelectul sau cu Spiritul sau că se identifică cu el, asta vrea să spună că există o transparență perfectă în relația cu sine însuși, că depășește aspectul individual al eului pentru a atinge nivelul universalității și al interiorității. De fapt, Intelectul este într-un fel locul în care toate ființele sunt interioare unele față de altele, fiecare Formă fiind simultan ea însăși și toate Formele. Eul își este astfel interior sieși, celorlalți și Spiritului. A atinge acest nivel al eului înseamnă de altfel să atingi deja un prim grad de experiență mistică, fiindcă e vorba despre un mod supra-rațional de a fi și de a gândi. Gradul superior ar fi starea de unitate totală, contactul cu Unul, care este totodată și Binele.

Asta înseamnă că există niveluri ale misticismului. Dar se pune și problema tipului de misticism. Având în vedere că o experiență mistică poate fi provocată prin mijloace artificiale, de exemplu de droguri, există vreo diferență între experiența provocată în acest mod și experiența unificatoare a marilor mistici?

În această privință, n-am pretenția că vă pot da un răspuns cu adevărat pertinent. Nu pot decât să recomand lectura cărții lui Michel Hulin, care tratează excelent această problemă. Am vorbit deja despre cartea sa intitulată *La Mystique sauvage*[1]. Prin acest termen, Michel Hulin desemnează ansamblul de experiențe mistice nelegate de o religie sau de o tradiție spirituală, și așază de o parte „sentimentul oceanic“ și de alta experiențele obținute prin folosirea drogurilor. El arată că experiențele obținute sub efectul drogurilor, care par să dea o impresie destul de asemănătoare cu experiența mistică, sunt experiențe artificiale. Cum asemenea experiențe

1. P.U.F., Paris, 1993.

nu se bazează pe o transformare efectivă a individului, în cadrul unei pregătiri morale și ascetice, ele au în cele din urmă drept rezultat faptul că individul cade pradă unei senzații de ireal, cade pradă disperării, angoasei, astfel că la urma urmei avem de-a face cu experiențe mai degrabă distructive.

În ce privește „sentimentul oceanic", căruia Michel Hulin îi consacră pagini extrem de interesante, am vorbit deja despre el cu privire la experiențele pe care le-am avut, mai ales în tinerețea mea, dar și de atunci încoace de câteva ori. În general, mai ales la început, ele mi-au apărut brusc, spontan, fără nici o pregătire ascetică sau intelectuală. De atunci, m-am străduit adesea să trezesc conștiința existenței mele ca parte a universului, pentru a regăsi intensitatea acestei experiențe și uneori am reușit. În orice caz, cred că ceea ce am trăit a fost pentru mine o șansă: ea a stat la baza vocației mele filozofice și a unei sensibilități mai mari față de Natură, Univers și existență. Am senzația că „sentimentul oceanic" este destul de diferit de experiența mistică, de exemplu de cea creștină sau plotiniană. Evident, se poate spune că cele două experiențe au în comun faptul că eul trăiește sentimentul unei prezențe sau al unei fuziuni cu ceva diferit, dar în experiența mistică de tip creștin sau plotinian mi se pare că există o anumită relație personală, adesea exprimată în termeni împrumutați din vocabularul iubirii. Putem ghici această tendință către personalizare la Plotin, când vorbește despre Unu ca despre un zeu.

Într-adevăr, în experiența mistică și în experiența amoroasă, termenii folosiți sunt adesea aceiași. Care e de fapt raportul dintre experiența amoroasă și demersul mistic?

Este un fapt că toate misticile, în toate tradițiile spirituale, descriu trăirile resimțite cu termeni împrumutați din

experiența amoroasă. Este un fenomen universal, de exemplu în tradiția evreiască, unde *Cântarea cântărilor* era deopotrivă un poem de iubire și un poem mistic. E valabil și pentru musulmani, hinduși, creștini, căci și ei preiau expresiile din *Cântarea cântărilor* pentru a exprima uniunea cu Dumnezeu. Este adevărat și pentru tradiția platoniciană, la Platon, în *Phaidros* și *Banchetul*, unde se vorbește despre iubirea sublimată. La Plotin, ceea ce este remarcabil e faptul că, spre deosebire de Platon – mi-am dat seama de aceasta studiind tratatul 50 – nu doar iubirea masculină, ca la Platon, ci și iubirea conjugală putea reprezenta un model al experienței mistice. Într-adevăr, la Plotin nu există doar o comparație între uniunea cu Dumnezeu și uniunea amoroasă: există ideea că iubirea omenească este punctul de plecare al experienței mistice, aceasta fiind prelungirea iubirii omenești; căci, dacă iubim o ființă, este pentru că în primul rând și în mod esențial iubim Frumusețea supremă, pentru că prin această ființă ne atrage Frumusețea supremă, ceea ce anunță deja posibilitatea unei experiențe mistice. De altfel, unirea trupurilor, faptul de a fi doi în unul, se folosește drept model pentru uniunea dintre mistic și obiectul experienței sale. Referitor la aceasta, ar trebui abordată o cu totul altă problemă: experiența mistică ar putea fi, pentru mistic, o compensație pentru privarea ascetică de plăcerile iubirii, și s-ar putea ca însăși experiența mistică să fie însoțită de plăceri sexuale, de o repercusiune sexuală în trup. Dar nu sunt suficient de specialist în psihologia misticilor pentru a putea să vorbesc despre asta.

Recent, ați făcut o distincție importantă între teologia negativă și experiența mistică. Teologia negativă este o metodă rațională, un discurs filozofic, dar experiența mistică pretinde dincolo

de un discurs rațional un itinerar concret al transformării. Așa cum scrieți în comentariul[1] *la tratatul 38, „rațiunea, prin metodele teologice, se poate înălța la noțiunea de Bine, dar doar viața trăită în conformitate cu Spiritul poate să conducă la realitatea Binelui“ Puteți să precizați raportul dintre teologia negativă și experiența concretă a misticismului?*

În primul rând să precizăm ce este teologia negativă. Este o teologie, deci un discurs despre Dumnezeu, dar care nu folosește decât negații; astfel, pentru a da exemple preluate de la Pseudo-Dionisie, din *Teologia mistică*: Dumnezeu nu este nici mobil, nici imobil, nici unitate, nici zeitate, nici bine, nici spirit etc. Rațiunea acestor negații este că Dumnezeu e socotit transcendent în raport cu toate predicatele pe care omul le poate utiliza pentru a vorbi despre el. Această metodă ne face să devenim conștienți de faptul că principiul suprem este de neconceput, că Absolutul nu poate fi un obiect despre care putem vorbi și, cum spune Plotin[2], că vorbind despre el, nu vorbim decât despre noi înșine (subînțelegând că nu putem vorbi decât de ceea ce e relativ). Această metodă teologică s-a dezvoltat în platonism mai ales începând cu secolul I î.Cr. (Philon din Alexandria) și a fost preluată de creștini și gnostici. Cred că se face prea frecvent o confuzie între teologia negativă și mistică, confuzie foarte răspândită și despre care se poate spune că e fundamentată istoric. Căci lucrarea lui Dionisie Areopagitul, Pseudo-Dionisie, numită *Teologia mistică*, conține în titlul său cuvântul „mistic“, dar pentru toată tradiția greacă, acest cuvânt înseamnă „secret“. De fapt, dacă examinăm conținutul său nu e vorba decât de un tratat de teologie negativă. Dar Plotin,

1. Plotin, *Traité 38*, Éditions du Cerf, Paris, p. 349.
2. Plotin, *Traité 9*, Éditions du Cerf, Paris, p. 82 (cap. 3, rândul 49).

cum ați spus, face o distincție foarte clară între teologia negativă, care este o metodă rațională și abstractă, și experiența unificatoare. Am spus adineaori că o compară cu un indicator care arată drumul, dar nu este drumul, căci drumul este asceza și calea conformă cu Spiritul. În același timp, teologia negativă e totuși strâns legată de experiența unificatoare. Se poate spune că acumularea de negații provoacă în suflet un vid care predispune la o altfel de experiență.

Vom regăsi o legătură între „indicibil" și „mistic" în *Tractatus logico-philosophicus* al lui Wittgenstein (dar nu putem spune că e vorba de teologie negativă). Wittgenstein scrie aici (6.522): „Există, bineînțeles, inexprimabilul. Este ceea ce se *arată*, este misticul."[1] Limita limbajului sau, dacă vrem, indicibilul, care în același timp este „misticul", mi se pare că este, pentru Wittgenstein, existența însăși, existența lumii, când spune, de exemplu: „Faptul că lumea există, asta este misticul".

Ați scris că experiența mistică vi se pare universală, în timp ce descrierea și interpretarea acestei experiențe este întotdeauna legată de o tradiție, de un ansamblu de dogme, un univers de gândire determinat. Cum se pot împăca universalitatea acestei experiențe și pluralitatea acestor descrieri?

Cred că e vorba de fapt de un fenomen universal: există o imensă literatură mistică în lumea întreagă, în primul rând în Extremul Orient: taoism, brahmanism, budism, în Grecia: platonism și neoplatonism, apoi în creștinism, iudaism și islam, de altfel sub influența neoplatonismului. La acestea trebuie adăugate experiențele „misticii sălbatice" de care

1. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. rom. Mircea Dumitru și Mircea Flonta, Humanitas, București, 2001, p. 159.

vorbește Michel Hulin. Pretutindeni în descrierile misticilor, experiența mistică apare cu aceleași caracteristici fundamentale: este indicibilă, aduce cu ea fie angoasa, dar una încântătoare, fie bucuria și alinarea. În general, apare și dispare brusc. Dar există și diferențe. În primul rând, atenția misticului se poate îndrepta spre obiecte spirituale, de exemplu la Plotin, Spiritul și Unul, la Ioan al Crucii, Trinitatea, dar și spre obiecte concrete, de exemplu în budismul zen, cum spune Pierre Ryckmans[1]: „Absolutul lui Buddha se descoperă în absolutul realului banal și imediat." La Wittgenstein, ne putem gândi că atenția misticului se îndreaptă către existență („faptul că lumea există"). De altfel, explicațiile teoretice sau teologice ale acestei stări sunt foarte diferite în funcție de tradiții. De exemplu, Ioan al Crucii și misticii creștini consideră că aceste stări sunt efectul unei grații divine care asociază sufletul cu viața interioară a Trinității, Tatăl, Fiu și Spiritul Sfânt. Plotin, în ce-l privește, explică uniunea amoroasă cu Unul în felul următor: există două aspecte sau două momente ale Spiritului divin sau ale Intelectului divin – momentul în care se naște pornind de la Unu și în care nu este încă „gânditor", ci doar „iubitor", într-o legătură de beție amoroasă cu izvorul său, și un alt moment când se constituie ca Spirit gânditor. Sufletul, unit cu Spiritul divin, trăiește experiența unificatoare când coincide cu Spiritul iubitor. În alte tradiții, s-ar găsi explicații diferite.

Dar în ce constă în mod real experiența în sine și cum se explică? Acesta este aspectul cel mai important, dar sunt total incapabil s-o spun. Am încercat, în lucrările mele despre

1. Shitao, *Les Propos sur la peinture du moine Citrouille-amère*, Paris, 1984, p. 45.

Plotin, să ofer anumite elemente de răspuns. Dar contribuția pe care am adus-o este minoră, căci problema este imensă.

Mi se pare că acum pregătirile filozofice – ascetice, morale, intelectuale – sunt pentru dumneavoastră la fel de importante ca experiența unificatoare. Dar dacă această experiență nu se produce niciodată, există o valoare în comportamentele care o pregătesc. Ce raport există între posibilitatea unei experiențe unificatoare și întreaga necesitate a unei vieți filozofice?

Înainte să-mi spun părerea, voi începe prin a vorbi despre Plotin. Cred că, pentru el, deși viața filozofică pregătește de fapt pentru o eventuală experiență mistică, ea are o valoare în sine. La urma urmei, experiențele mistice ale lui Plotin au fost extrem de rare. În restul timpului, adică aproape tot timpul, se străduia, după cum zice Porfir, „să-și fie prezent sieși și celorlalți" (*Viața lui Plotin*, 8, 19), ceea ce este o excelentă definiție pentru ceea ce ar trebui să fie orice viață filozofică.

Dacă luăm acum în considerare problema la modul general, trebuie spus de asemenea că o experiență extatică, de orice fel ar fi ea, nu face parte integrantă din viața filozofică. Este adevărat că dacă ea se produce, sub o formă sau alta, îi poate deschide filozofului anumite perspective asupra misterului existenței, dar ea nu poate fi un scop, și ar fi inutil să încerci să-i forțezi manifestarea.

În finalul postfeței la ultima reeditare a lucrării Plotin sau simplitatea privirii *(1999), faceți o ușoară critică a misticismului plotinian. Scrieți: „Respinge totul, spunea Plotin; dar, contrazicându-l grăitor, n-ar fi trebuit spus totodată: acceptă totul?" Această ușoară critică e legată fără îndoială de modificarea preferințelor dumneavoastră filozofice, căci mi se pare că acum*

sunteți mai atras de stoicism și de exercițiile spirituale stoice decât de mistica neoplatoniciană.

În sine, sfatul lui Plotin „Respinge totul“ pentru cel care vrea să trăiască experiența unificatoare poate să pară legitim, din perspectiva care-i este proprie. E vorba de a depăși tot ce e particular, determinat, limitat, printr-o mișcare ce nu se oprește la nimic, ci continuă la infinit, căci, în perspectiva plotiniană, orice determinare este negativă. Dar, adăugând „Acceptă totul“, am vrut să dau de înțeles că, în fața acestei mistici a respingerii, e loc pentru o mistică a acceptării, o mistică potrivit căreia lucrurile nu sunt un ecran care ne împiedică să vedem lumina, ci o reflexie colorată care o revelează și în care „avem viață“, cum spune Faust referindu-se la o cascadă, în prologul lui *Faust II*. Putem recunoaște în realitățile cele mai simple, cele mai umile, cele mai cotidiene, prezența indicibilului. Pentru a mă face înțeles, permiteți-mi să dau un citat amplu din *Scrisoarea Lordului Chandos* de Hugo von Hofmannsthal: „Când alaltăieri seară am găsit sub un nuc o stropitoare pe jumătate plină, uitată acolo de vreun grădinar, cu apa sa întunecată de umbra copacului și străbătută dintr-o parte în alta de o insectă acvatică, tot acest angrenaj de lucruri nesemnificative îmi comunica atât de puternic prezența infinitului, încât un fior sacru m-a străbătut de la rădăcina părului până în călcâie, într-atât încât aș vrea să erup în cuvinte despre care știu că, dacă le-aș găsi, i-ar strivi pe heruvimii în care nu cred.“ Nu-i vorba doar de obiectele neînsuflețite. Viața cotidiană însăși, mai ales relațiile pe care le avem cu ceilalți oameni, poate fi încărcată cu o valoare mistică sau cel puțin sacră. Seneca spusese deja: „Omul este lucru sacru pentru om.“ Critica pe care o aduc misticii plotiniene se situează așadar în perspectiva

generală a misticii universale. Am vrut să subliniez faptul că există numeroase tipuri diferite de experiență mistică.

Voi adăuga faptul că îndoielile mele cu privire la mistica plotiniană apăruseră deja în 1963, în concluzia la cartea *Plotin sau simplitatea privirii*. Insistam acolo asupra distanței care ne separă în prezent de Plotin. Mistica lui Plotin apărea în carte, conform expresiei lui Bergson, ca o „chemare", o chemare nu de a reproduce servil experiența plotiniană, ci pur și simplu de a întâmpina cu curaj, în experiența umană, misteriosul, indicibilul și transcendentul. Căci simțisem, scriind acea carte, că risca, dacă era luată literal, să-l antreneze pe cititor în mirajul, în iluzia „spiritualității pure", departe de realitatea concretă. Imediat după încheierea cărții, am avut confirmarea acestui pericol. Am mai povestit și în altă parte[1] cum, după ce am stat aproape o lună în recluziune pentru a scrie această mică lucrare, mergând să-mi cumpăr pâine la o brutărie am avut o senzație ciudată. Nu m-am exprimat însă bine când am scris în relatarea mea: „Am avut impresia că mă găsesc pe o planetă necunoscută." De fapt, văzându-i în brutărie pe oamenii cumsecade din jurul meu, am avut mai degrabă impresia că am trăit timp de o lună într-o altă lume, complet străină de a noastră și, mai grav decât atât, o lume complet ireală și chiar insuportabilă. Asta nu m-a împiedicat să continui ani de-a rândul să lucrez la Plotin, atât pentru a studia fenomenul extraordinar reprezentat de experiența mistică, pentru a căuta să definesc raportul care lega această experiență de învățăturile lui Plotin, cât și din dragoste pentru frumusețea literară a anumitor pagini mistice ale lui Plotin. Doar că, dintr-un punct de vedere personal, experiența mistică, fie ea creștină sau plotiniană, nu

1. *Plotin, Porphyre*, Les Belles Lettres, Paris, 1999, p. 15.

mai avea pentru mine interesul vital pe care-l avusese în tinerețe, iar neoplatonismul mi se părea o poziție de nesusținut. În special, m-am îndepărtat destul de repede de atitudinea lui Jean Trouillard, care profesa în cărțile sale, și de altfel în viața sa, un fel de neoplatonism. Pentru el, Plotin continua să fie actual, și îmi reproșa că am scris la finalul lucrării *Plotin sau simplitatea privirii* fraza despre abisul care ne desparte de Plotin.

Revenind la întrebarea dumneavoastră, e adevărat că, acum, pentru a clarifica ideea pe care mi-o fac despre filozofie, mi se pare că atât stoicismul, cât și epicurismul sunt mai accesibile decât Plotin pentru contemporanii noștri. Anumite cugetări epicuriene, anumite aforisme ale lui Marc Aureliu, anumite pagini din Seneca pot sugera atitudini ce pot fi adoptate și în prezent. În schimb, ne este aproape imposibil să înțelegem ce vrea să spună Plotin fără să clarificăm textul prin lungi comentarii: este și motivul pentru care în 1987 am realizat o colecție, publicată la Éditions du Cerf, și acum în Livre de poche: *Scrierile* lui Plotin.

În experiența mistică apare o transformare de sine. Există totodată, și este un paradox, dar doar unul aparent, conform concepției dumneavoastră, o ruptură față de eu. Cum poate o transformare de sine să reprezinte totodată o ruptură față de eu?

Pe de o parte, în descrierea pe care Plotin o face experienței mistice, se găsesc numeroase expresii prin care insistă (38 = VI, 8, 34) asupra faptului că eul *se pierde*, dacă se poate spune așa: nu mai e conștient de sine însuși, nu mai este nimic determinat; nu mai este nici suflet, nu mai este nici măcar Spirit și, în mod evident, nu mai este nici trup; aceasta este ruptura față de eu. Dar, pe de altă parte, există o întreagă serie de expresii, mai ales în tratatul 9 (= VI, 9), unde

vorbește despre efuziune, despre dilatare, despre expansiune de sine, care dau impresia unei intensificări a eului. Aceasta ar fi aspectul transformării de sine. La urma urmei, mă întreb dacă aceste două aspecte nu sunt cumva identice. În momentul extazului, eul iese din limitele lui și se dilată în nemărginire. Este în același timp o pierdere și un câștig, accesul eului la un mod superior de existență. Se poate spune că punctul cel mai înalt pe care-l poate atinge eul este punctul unde are impresia că se pierde în ceva care îl depășește complet. Dar rămâne faptul că, pentru Plotin, această stare nu e o ruptură în fluxul conștiinței, de vreme ce sufletul păstrează amintirea extazului și vorbește despre el – într-un mod de altfel inexact, subliniază Plotin.

În Plotin sau simplitatea privirii, *ați utilizat expresia „adevăratul eu“ Dar nu e vorba mai degrabă de o transformare a eului decât de descoperirea „adevăratului eu“?*

Această întrebare mă îndeamnă să precizez ce se poate înțelege prin niveluri ale „eului“. Aș distinge trei niveluri „plus unu“; cele trei niveluri sunt: în primul rând, cel al conștiinței sensibile, în care eul se comportă ca și cum s-ar confunda cu trupul; apoi cel al conștiinței raționale, în care eul devine conștient de sine ca suflet și ca reflecție discursivă; și, în fine, nivelul conștiinței spirituale, în care eul descoperă că el a fost dintotdeauna, în mod inconștient, Spirit sau Intelect, și depășește astfel conștiința rațională pentru a atinge un fel de luciditate spirituală și intuitivă, fără discurs și fără reflecție. Acest nivel era considerat de Plotin, și mai ales de discipolul său Profir, drept adevăratul eu. Filozofia constă în a ne înălța de la primul nivel la al treilea nivel.

Am spus trei niveluri plus unu, căci experiența mistică ar reprezenta un nivel diferit. În experiența mistică a Unului,

acest adevărat eu își depășește starea de identificare cu Spiritul și ajunge la o stare de unitate și de simplitate absolută; el trăiește într-un anumit sens cu Spiritul starea de nedeterminare și de infinitate, de beție, spune Plotin, în care se găsește Spiritul în momentul nașterii sale din Unu. Eul se depășește așadar pe sine și se transformă: se dilată în nemărginire. Dar asta pentru filozof este o experiență foarte rară și cu totul excepțională.

Citați, cu referire la experiența lui Plotin, acest vers din Claudel: „Cineva care este în mine mai mult eu însumi decât mine“

La Claudel nu e vorba despre mistica plotiniană, ci despre o perspectivă creștină, adică despre ideea că, în fond, Creatorul este mai mult noi înșine decât noi înșine, de vreme ce este la originea eului. Am putea spune că la fel se petrec lucrurile și cu doctrina lui Plotin, căci Unul este de asemenea la originea tuturor lucrurilor. Dar mă întreb dacă am procedat bine când am citat referitor la Plotin acest text din Claudel. În această privință, nu pot decât să enumăr aporii. În primul rând, Dumnezeul creștin este personal și îl putem concepe drept „cineva“, drept un eu interior eului meu. Unul plotinian nu este personal. Spiritul poate să fie eul nostru adevărat, căci este definit și dedublat în subiect și obiect, dar Absolutul Unului nu poate fi eul nostru. De aceea mă întreb dacă, în experiența mistică plotiniană, putem vorbi despre o identificare între mine și Unu. Cum ar putea relativul să coincidă cu Absolutul? Ar trebui să vorbim mai degrabă despre sentimentul unei Prezențe indefinibile. Dincolo de toate astea, Plotin pare să vorbească explicit despre identificare, în tratatul 9 (= VI, 9, 10, 21). Aș înțelege acest pasaj ca descriere a unei *impresii* de identificare. Și am nelămuriri în privința acestor aspecte.

Se poate adăuga că, în articolul dumneavoastră „La figure du sage"[1]*, ați arătat că problema adevăratului eu e legată totodată de problema înțelepciunii, și nu doar de problema misticismului; întotdeauna sinele trebuie căutat deasupra noastră: adevăratul eu este și înăuntru, și în afară; este o căutare continuă pentru a găsi cea mai bună parte din noi înșine, care e o depășire a sinelui și totodată recunoașterea faptului că o parte din noi înșine e adevăratul nostru eu. Așa stau lucrurile la stoici, la Aristotel, la Plotin.*

E adevărat că la Aristotel, de exemplu, intelectul apare ca ceva care ne depășește, care este de ordin divin, și totuși acesta este adevăratul nostru eu. Ceea ce reprezintă esența omului este așadar ceva care îl depășește. Plotin va spune despre intelect că este o parte din noi înșine spre care ne înălțăm. Marc Aureliu va vorbi despre *daimon*, despre o divinitate interioară, care la urma urmei nu este altceva decât Rațiunea, care este în același timp noi înșine și deasupra noastră. Când filozoful urmărește să atingă înțelepciunea, el tinde să atingă această stare în care se identifică perfect cu eul adevărat care este eul ideal.

La modul general, personal aș avea tendința să-mi reprezint alegerea filozofică fundamentală, adică efortul de a deveni înțelept, ca o deplasare a eului parțial, părtinitor egocentric, egoist, pentru a atinge nivelul unui eu superior care vede toate lucrurile din perspectiva universalității și a totalității, care devine conștient de el însuși ca parte a cosmosului, care îmbrățișează atunci totalitatea lucrurilor. Am reținut această frază scrisă de Anne Cheng în cartea sa *Histoire de la pensée chinoise*, cu privire la Tao (sau Dao): „Orice formă

1. În *Sagesses du monde*, editat de G. Gadoffre, Paris, 1991, pp. 9–26.

de spiritualitate începe printr-un «abandon», printr-o renunțare la eul nostru limitat și limitativ."[1] Remarca mă face să mă gândesc că această idee a unei modificări a nivelului eului se poate regăsi în filozofii extrem de diferite.

1. Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, 1997, p. 198.

6

DISCURSUL FILOZOFIC CA EXERCIȚIU SPIRITUAL

ARNOLD I. DAVIDSON *Ce este din punct de vedere filozofic un exercițiu spiritual? Puteți să ne dați câteva exemple?*

PIERRE HADOT Din câte știu, expresia „exerciții spirituale“ n-a fost folosită frecvent cu referire la filozofie. În cartea sa din 1954, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike* (*Călăuzirea sufletelor. Metoda exercițiilor în Antichitate*), Paul Rabbow, care i-a inspirat pe toți cei care s-au interesat de acest aspect al filozofiei, a folosit expresia „exercițiu moral“, arătând totodată că faimoasele *Exerciții spirituale* ale sfântului Ignațiu se situează în această tradiție. În 1945, Louis Gernet[1] vorbea despre „exercițiu“ cu privire la tehnica de reculegere și concentrare a sufletului. Iar în 1964, Jean-Pierre Vernant, în *Mit și gândire în Grecia antică*[2], vorbea despre „exercițiu spiritual“ cu referire la Empedocle și la tehnicile de rememorare a vieților anterioare. Expresia pare rară, dar nu e chiar insolită.

Personal, aș defini exercițiul spiritual ca o practică voluntară, personală, menită să opereze o transformare a

1. Într-un articol reluat în *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968 (a doua ediție, 1982, p. 252).

2. J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1965, t. I, p. 94.

individului, o transformare de sine. Jean-Pierre Vernant și Louis Gernet ne-au furnizat două exemple despre ce poate însemna un exercițiu spiritual. Alt exemplu, și el foarte vechi, ar fi cel al pregătirii pentru dificultățile vieții, care va fi foarte apreciat de stoici. Pentru a putea suporta loviturile sorții, boala, sărăcia, exilul, trebuie să ne pregătim gândindu-ne la eventualitatea lor. Suportăm mai bine lucrurile la care ne așteptăm. Dar exercițiul este anterior stoicilor. Fusese deja menționat de Anaxagora și reluat de Euripide, în piesa sa *Tezeu*. Anaxagora vorbea de altfel ca un stoic înainte de vreme atunci când, aflând de moartea fiului său, declara: „Știam că am dat naștere unei ființe muritoare." Alt exemplu: formula lui Platon din *Phaidon*, „a filozofa înseamnă să te pregătești pentru moarte", adică să te separi de trup și de perspectiva senzorială și egoistă pe care ne-o impune. Epicurienii vorbesc și ei despre exerciții spirituale: examenul de conștiință, de exemplu, sau mărturisirea greșelilor, meditația, limitarea dorințelor.

Ceea ce am spus la modul general în cărțile mele despre exercițiile spirituale ar putea să dea senzația, chiar dacă am încercat să evit asta, că exercițiile spirituale sunt ceva care se adaugă la teoria filozofică, la discursul filozofic, că este o practică ce-ar completa doar teoria și discursul abstract. De fapt, întreaga filozofie este un exercițiu, atât discursul destinat învățăturii, cât și discursul interior care ne orientează acțiunea. Evident, exercițiile se realizează de preferință prin și în discursul interior – există chiar o formulă consacrată pentru asta, termen direct folosit foarte des de Epictet în *Manualul* său: *epilegein*, „a însoți situația cu un discurs lăuntric" De exemplu, ne repetăm nouă înșine o maximă precum: „Nu trebuie să ne dorim ca ceea ce se petrece să nu se petreacă, ci trebuie să ne dorim ca ceea ce se petrece să

se petreacă așa cum se petrece." Folosind aceste formulări lăuntrice, dispoziția individului se schimbă. Dar există și exerciții spirituale în discursul exterior, în discursul destinat învățării. Și cred că e foarte important, pentru că ce am vrut eu să arăt e tocmai că ceea ce se considera drept pură *teorie*, abstracție, era de fapt ceva *practic*, atât ca mod de expunere, cât și ca finalitate. Când Platon își scrie dialogurile, când Aristotel își ține cursurile și își publică notele de curs, când Epicur își redactează scrisorile sau chiar tratatul despre natură, care este foarte complicat și foarte lung – dar care din nefericire a ajuns la noi doar parțial, în mici fragmente găsite la Herculanum –, în toate aceste cazuri, e adevărat că filozoful expune o doctrină, dar o expune într-un anumit mod, un mod care vizează mai mult să formeze decât să informeze. Adesea, așa cum v-am spus, discursul filozofic se prezintă sub forma unui răspuns la o întrebare, în legătură cu metoda predării în școală. De fapt, nu se răspunde imediat la întrebare. Dacă s-ar dori pur și simplu satisfacerea dorinței de cunoaștere, s-ar răspunde punctual la fiecare întrebare. Însă, de cele mai multe ori, fapt foarte întâlnit la Aristotel, nu se răspunde imediat la întrebare, se fac multe digresiuni pentru a ajunge la răspuns. La fel și în dialogurile lui Platon sau la Plotin. Demonstrația e chiar reluată de mai multe ori. Aceste digresiuni și aceste repetiții sunt destinate în primul rând să ne învețe să gândim, dar și să facă astfel încât obiectul cercetării să ne devină perfect familiar și „parte din propria [...] natură"[1], adică în cele din urmă să interiorizăm perfect cunoașterea. Sensul acestor exerciții este evident în ceea ce numim discursul socratic, care este de

1. *Etica nicomahică*, VII, 1147 a 22 [trad. rom. Stella Petecel, Editura științifică și enciclopedică, București, 1988, p. 159].

fapt și discursul platonician și în care întrebările și răspunsurile au rolul de a provoca la individ o îndoială, chiar o emoție, o mușcătură, cum spune Platon. Acest tip de dialog este o asceză; trebuie să ne supunem regulilor discuției, adică în primul rând să-i recunoaștem celuilalt dreptul de a se exprima, în al doilea rând să fim dispuși ca, în cazul în care un lucru este evident, să admitem respectiva evidență, ceea ce adesea e dificil când descoperim că greșim, și, în al treilea rând, să recunoaștem că deasupra interlocutorilor există norma a ceea ce grecii numesc *logos*: un discurs obiectiv, sau care se străduiește în orice caz să fie obiectiv. Lucruri valabile evident în ceea ce privește discursul socratic, dar și în cazul expunerii așa-zis teoretice, care are mai ales rolul de a-l învăța pe discipol să trăiască o viață spirituală. E vorba de a ne înălța, de a depăși raționamentele inferioare și mai ales evidențele sensibile, cunoașterea sensibilă, pentru a ne ridica la gândirea pură și la iubirea de adevăr. De aceea cred că expunerea teoretică are valoare de exercițiu spiritual. E adevărat totodată că expunerea teoretică nu poate fi completă dacă auditorul nu face în același timp un efort lăuntric, în măsura în care Plotin, de exemplu, spune: e cu neputință să înțelegem că sufletul este nemuritor dacă nu ne detașăm de pasiuni și de corp.

Cum v-ați dat seama de caracterul central al exercițiilor spirituale în Antichitate? Ați spus că n-a fost deloc rezultatul unei căutări a spiritualității, ci mai degrabă consecința unei probleme metodologice: anume cum trebuie interpretat un text de filozofie antică. Din punct de vedere metodologic, exercițiul și sistemul pot fi puse în opoziție?

La început, am mai spus-o, problema mea era să-mi explic incoerențele – aparente – ale filozofilor. Exista enigma

dialogurilor lui Platon, care adesea sunt aporetice, prea puțin coerente unele în raport cu altele. Am fost uimit să văd că Paul Moraux, în introducerea la tratatul *Despre cer* al lui Aristotel, spunea că Aristotel se contrazice, că nu structurează bine. Pe de altă parte, era extrem de dificil de sesizat mișcarea gândirii în tratatele lui Plotin. Până la urmă, am ajuns să gândesc că aceste incoerențe aparente se explică prin faptul că filozofii antici nu căutau înainte de toate să prezinte o teorie sistematică a realității, ci să-i învețe pe discipoli o metodă pentru a se orienta atât în gândire, cât și în viață. N-aș spune că noțiunea de sistem nu exista în Antichitate. Cuvântul exista, dar nu desemna un edificiu de cugetări, ci un întreg organizat unde părțile depind unele de altele. Noțiunea de gândire sistematică exista și ea, sub influența geometriei și axiomaticii lui Euclid. Am amintit deja despre existența unui gen literar filozofic, pe care-l putem califica drept sistematic, care consta în a deduce din principii și axiome fundamentale toate consecințele ce puteau fi extrase din ele. De fapt, acest efort de sistematizare era destinat să-i permită discipolului să stăpânească dogmele fundamentale care călăuzesc acțiunea și să dobândească certitudinea de neclintit pe care o dă senzația de rigoare logică și coerență. Lucru adevărat pentru stoici, celebri pentru coerența doctrinei lor, dar și pentru *Scrisorile* lui Epicur, în care s-a putut identifica urma modelului reprezentat de *Elementele* lui Euclid.

Așadar, pentru a rezuma, voi spune două lucruri: pe de o parte, în eforturile mele de interpretare, am descoperit că, dacă vrem să interpretăm o operă filozofică din Antichitate, trebuie în primul rând să ne străduim să urmărim mișcările, meandrele gândirii autorului, adică, de fapt, exercițiile dialectice sau spirituale la care filozoful își supune discipolii, reluând, de exemplu, expunerea pornind mereu din alte

puncte inițiale, cum e cazul la Aristotel, exerciții succesive care nu sunt în mod necesar riguros coerente; și, pe de altă parte, că atunci când filozoful urmărește să fie sistematic, cum e cazul în anumite texte ale lui Epicur sau ale stoicilor, adesea e vorba despre practicarea unui exercițiu spiritual, mnemotehnic am putea spune, menit să permită o mai bună asimilare a dogmelor care determină un mod de viață și de a le stăpâni cu certitudine lăuntrică.

N-am putea spune oare că scopul unui sistem modern este să ofere o explicație a lumii, a omului și că, dimpotrivă, scopul principal într-un text filozofic antic este să transforme auditorul?

Cred că am mai menționat-o, dar voi reaminti formula absolut extraordinară a lui Victor Goldschmidt referitoare la dialogurile lui Platon: „Aceste dialoguri vizează nu să informeze, ci să formeze." Și cred că asta e adevărat pentru întreaga filozofie antică. Evident, discursul filozofic oferă și informații despre ființă sau despre materie sau despre fenomenele celeste sau despre elemente, dar în același timp rolul său este să formeze spiritul, să-l învețe să recunoască problemele, metodele, raționamentele și să permită orientarea în gândire și în viață. Cred că Werner Jaeger a avut o intuiție excelentă atunci când și-a intitulat cartea în care expune întregul univers al gândirii arhaice și clasice, *Paideia*, cuvânt care înseamnă „formare": pentru greci, ceea ce contează este formarea trupului și spiritului. Adesea, când vorbește despre filozoful care a făcut progrese, Epictet spune că acesta este *pepaideumenos*, că e „format" Poate că asta este marea diferență față de o anumită filozofie modernă, această atitudine cu privire la formare.

Asta înseamnă că, dacă scoatem formulele filozofilor din contextul în care au fost enunțate, pentru a vedea în ele expresii

ale unor propoziții teoretice cu valoare absolută, riscăm să le deturnăm semnificația, să le deformăm sensul?

Personal, prefer mereu să studiez un filozof analizându-i operele, decât să caut să degajez un sistem extrăgând din operele sale propoziții teoretice, separate de contextul lor. Operele sunt vii: ele sunt un act, o mișcare ce-i poartă cu sine și pe autor, și pe cititor. Studiile sistematice sunt ca ierbarele înțesate de frunze moarte. În cadrul unei opere, de exemplu *Scrisoarea către Herodot* a lui Epicur, e perfect legitim să socotim aserțiunile referitoare la natură pe care le avansează Epicur drept propoziții teoretice cu valoare absolută. Când a scris scrisoarea, Epicur însuși a vrut să le prezinte ca propoziții teoretice. Dar nu trebuie uitat nici contextul lor, adică rolul terapeutic pe care li-l atribuie explicit în finalul Scrisorii: aceste propoziții trebuie să-i asigure discipolului pacea sufletească, să-l elibereze de teama față de zei. Se poate presupune că aceste propoziții teoretice au fost emise pentru a-și produce cât mai bine cu putință efectul eliberator.

Trebuie să fim mereu foarte atenți când e vorba de a decide cu privire la conținutul teoretic al unui text filozofic. Platonicienii au discutat de-a lungul întregii Antichități pentru a decide dacă Platon a vrut cu adevărat să spună în *Timaios* că Lumea a fost creată în timp de un Demiurg care s-a gândit s-o facă cât mai bună cu putință. Și totuși el spune asta explicit. Dar neoplatonicienii considerau că, pentru Platon, Lumea sensibilă este eternă, că ea emană din Lumea inteligibilă, fără intervenția unei voințe sau a unui raționament. Pentru ei, aserțiunile lui Platon trebuie situate în perspectiva discursului mitic pe care Platon a vrut să-l dezvolte în *Timaios*. La modul general, sensul unei aserțiuni trebuie interpretat în funcție de genul literar ales de către

autor și de contextul în care se înscrie respectiva aserțiune. Am vorbit despre asta într-o convorbire anterioară.

Când auzim expresia „exerciții spirituale“ ne gândim aproape spontan la religia și spiritualitatea creștină; dar, după părerea dumneavoastră, avem aici o interpretare prea restrânsă a acestei expresii, căci exercițiile spirituale nu sunt neapărat legate de religie, nici din punct de vedere istoric, nici din punct de vedere filozofic. Ce înțelegeți prin cuvântul „spiritual“?

Expresia „exerciții spirituale“ a fost discutată temeinic, chiar de către draga mea colegă și prietenă Sandra Laugier, într-o ședință de la Collège philosophique consacrată lucrărilor mele. Așa cum am spus prima dată când am scris pe această temă, nu este un subiect „de bonton“. Cu toate astea, există filozofi care l-au acceptat cu destulă ușurință, de exemplu colegul meu Luc Brisson în ce-l privește pe Platon, sau chiar Michel Onfray, care profesează un materialism hedonist.

De ce am ales-o și de ce pot spune că nu are legătură cu eventualele sale conotații religioase? Iată motivele care m-au făcut să mă hotărăsc. Am fost frapat de titlul unei culegeri apărute după război: *Poezia ca exercițiu spiritual*. Din păcate am pierdut cartea, dar titlul m-a luminat cu privire la noțiunea de poezie. Ulterior, am citit în cartea lui Elisabeth Brisson[1] despre Beethoven că acesta numea „exerciții spirituale“ exercițiile de compoziție muzicală pe care le dădea elevilor săi și care erau menite să ducă la atingerea unei forme de înțelepciune, pe care am putea-o numi estetică. Pe de altă parte, Paul Rabbow, despre care tocmai am vorbit, a arătat că faimoasele *Exerciții spirituale* ale sfântului

---

1. E. Brisson, *Le Sacre du musicien. La référence à l'Antiquité chez Beethoven*, Paris, 2000, p. 261.

Ignațiu fuseseră moștenite de la gândirea antică prin intermediul călugărilor care folosiseră expresia „exerciții spirituale“ cu privire la practica lor. Sensul cărții lui Paul Rabbow, cel puțin pentru mine, era de a spune până la urmă că exercițiile spirituale nu erau religioase pentru că aveau o origine filozofică. Acesta a fost al doilea motiv pentru care am folosit această expresie. În al treilea rând, adevărul este că am căutat totuși să evit această exprimare și am încercat toate variantele posibile de a o înlocui. „Exerciții morale“ nu era bun, pentru că nu era vorba doar de exerciții de ordin moral; nici „exerciții etice“ nu mergea; „exerciții intelectuale“ nu acoperea toată aria reprezentată de noțiunea de exerciții spirituale. Am putea vorbi la rigoare despre „practici“. Raymond Ruyer[1] folosise expresia „montaje psihice“. Dar ea dă o impresie de artificial. Nu-mi place expresia „practici ale sinelui“, ajunsă la modă datorită lui Foucault, și chiar mai puțin expresia „scriitură a sinelui“. Nu „sinele“ este practicat, tot așa cum nu „sinele“ este scris. Practicăm exerciții pentru transformarea eului și scriem fraze pentru influențarea eului. În paranteză, avem aici încă un exemplu de imprecizie a jargonului filozofic contemporan. Așa că m-am resemnat să folosesc expresia „exerciții spirituale“, la urma urmei destul de curentă; această noțiune e folosită pretutindeni de multă vreme pentru a desemna aceste practici voluntare despre care am vorbit. În orice caz, expresia „exerciții spirituale“ nu înșală pe nimeni: oamenii – filozofii, istoricii – au folosit-o fără să se gândească la religie sau la sfântul Ignațiu. Ceea ce m-a determinat a fost faptul că am găsit în cartea lui Friedmann, *La Puissance et la Sagesse*, un fragment din jurnalul său în care spune: „În fiecare zi, un exercițiu

1. *La Gnose de Princeton*, p. 216.

spiritual", și dă ca exemplu practici care ar putea fi foarte bine practici stoice. Nu se gândea deloc la practici de ordin religios. De altfel, expresia a fost folosită – tocmai am pomenit despre asta – de către Louis Gernet sau Jean-Pierre Vernant, cu referire la practicile antice, care uneori indicau inclusiv tehnici de respirație; chiar dacă aceste tehnici sunt corporale, ele au totuși o valoare spirituală, pentru că provoacă un efect psihic. În definitiv, cred că expresia nu pune probleme.

Totuși, ea nu e suficientă pentru a exprima concepția mea despre filozofia antică: ea este un exercițiu spiritual, fiindcă e un mod de viață, o formă de viață, alegerea unui mod de viață.

Se consideră de obicei că exercițiile spirituale se situează în partea etică a filozofiei, în timp ce părțile logice și fizice ale filozofiei rămân teoretice. Dar ați arătat că în realitate frontiera dintre teorie și practică se stabilește în interiorul fiecărei părți sau discipline a filozofiei. Faptul că ați stabilit că logica, fizica și etica sunt atât practice, cât și teoretice este un element capital al interpretării dumneavoastră.

Cred că ceea ce spuneți e foarte important. Acest aspect mi-a fost clar în ce-i privește pe stoici, dar mi-am dat seama că era un fenomen general în întreaga Antichitate. Stoicii distingeau așadar discursul filozofic de filozofia în sine. Discursul filozofic se împărțea în trei: logica, fizica și etica, vrând să spună prin asta că atunci când se predă filozofia, li se explică elevilor teoria logicii, teoria fizicii și teoria moralei. Dar, în același timp, ei spuneau că filozofia nu este acest discurs filozofic. Filozofia era exercițiul efectiv, concret, trăit, practica logicii, a eticii și a fizicii. Adevărata logică nu este teoria pură a logicii, ci logica trăită, actul de a gândi într-un

mod corect, de a exersa gândirea într-un mod corect în viața de zi cu zi. Exista așadar o logică trăită care constă, spun stoicii, în critica reprezentărilor, adică a imaginilor care vin din lumea exterioară, adică a nu ne precipita să spunem că ce se petrece e rău sau bine, ci a reflecta, a critica reprezentarea.

Fapt evident adevărat și în ceea ce privește etica. Adevărata etică nu este teoria eticii, ci etica trăită în viața alături de ceilalți oameni. La fel este și cu fizica. Adevărata fizică nu este teoria fizicii, ci fizica trăită, adică o anumită atitudine cu privire la cosmos. Această fizică trăită constă în primul rând în a vedea lucrurile așa cum sunt, nu dintr-un punct de vedere antropomorfic și egoist, ci din perspectiva cosmosului și a naturii. Această atitudine apare clar în ceea ce putem numi definițiile fizice ale lui Marc Aureliu, definiții care consideră obiectul definiției ca parte a naturii: pământul și lucrurile omenești reprezintă un punct infinitezimal în imensitate; purpura imperială provine din sângele unei scoici; moartea este un fenomen al naturii.

Această fizică trăită constă și în a deveni conștienți că suntem o parte a Totului și că trebuie să acceptăm desfășurarea necesară a acestui Tot cu care ne identificăm, de vreme ce suntem una dintre părțile sale. Ea constă și în contemplarea universului în splendoarea sa, recunoscând frumusețea celor mai umile lucruri. Acest aspect al fizicii trăite se regăsește de altfel în toate școlile. Am scris un articol, „Fizică și poezie în *Timaios* al lui Platon“, unde am încercat să demonstrez că în mod esențial *Timaios* este un exercițiu spiritual în care filozoful încearcă să se repoziționeze din perspectiva Totului. Această atitudine se regăsește și în tradiția platonicienilor de tendință, am putea spune, sceptică: Cicero spune, de pildă, că a ne strădui să cunoaștem natura, adică s-o contemplăm, provoacă o plăcere foarte mare, chiar

dacă nu putem cunoaște mare lucru despre natură. Iar în această privință el este doar moștenitorul lui Aristotel din frumosul pasaj din *Despre părțile animalelor* în care acesta arată că studiul fenomenelor naturale, chiar al celor care pot părea respingătoare, provoacă o mare plăcere. Cred că acest lucru va rămâne valabil până la sfârșitul Antichității; să ne gândim și la faimosul poem al lui Ptolemeu, care spune: când contemplu astrele, nu mai sunt muritor[1].

Pentru a lărgi puțin orizontul istoric, cred că dintotdeauna a existat în istoria filozofiei această fizică în sensul de exercițiu spiritual. Goethe este aici exemplul perfect, căci toate studiile sale despre natură au fost întotdeauna legate de o anumită experiență existențială. Este o fizică, dar una care are valoare spirituală. Regăsim această concepție despre fizică, în ciuda anumitor extravaganțe, în romantismul german.

Ideea unei conștiințe cosmice, care pentru noi este destul de derutantă, se înscrie în perspectiva unui exercițiu spiritual al fizicii. Ne putem așadar strădui să atingem conștiința cosmică. Credeți că e un exercițiu pe care-l putem practica în prezent?

În cartea sa numită *Malicorne*, Hubert Reeves vorbește despre șocul pe care l-au trăit observatorii care au văzut pentru prima dată planeta Saturn cu ajutorul unui telescop[2]. Această emoție și această experiență nu depind de dezvoltările fizicii contemporane, ci de o experiență de percepție, de contactul

1. „Știu că m-am născut muritor și că nu trăiesc decât o zi, dar când urmăresc cumințile revoluții circulare ale astrelor, tălpile mele nu mai ating Pământul, ci, stând alături de Zeus însuși, mă umplu de ambrozia hrănitoare a zeilor" (*Antologia palatină*, IX, 577).

2. H. Reeves, *Malicorne*, Paris, 1990, p. 183.

dintre o parte a universului cu o altă parte a universului. De fapt, există două modalități de a cunoaște lumea. Există modalitatea științei care se folosește de instrumente de măsură și de explorare, precum și de calcule matematice. Dar mai există și utilizarea naivă a percepției. Putem înțelege mai bine această dualitate dacă ne gândim la remarca lui Husserl, reluată de Merleau-Ponty: fizica teoretică admite și demonstrează că pământul se mișcă, dar din punctul de vedere al percepției, pământul este imobil. Or percepția este fundamentul însuși al vieții pe care o trăim. În această perspectivă a percepției se poate situa exercițiul spiritual despre care vorbiți, pe care e mai bine să nu-l numim „exercițiu spiritual al fizicii“, căci în zilele noastre cuvântul „fizică“ n-are decât un singur sens, foarte precis, pe care e mai bine să-l numim conștientizare a prezenței lumii și a apartenenței noastre la lume. Aici experiența filozofului se combină cu cea a poetului și a pictorului. Într-adevăr, acest exercițiu, cum bine a arătat Bergson, constă în depășirea percepției utilitare pe care o avem despre lume, pentru a dobândi o percepție dezinteresată despre lume, văzută nu doar ca mijloc de a ne satisface interesele, ci pur și simplu ca lume care apare atunci în fața ochilor noștri ca și cum am vedea-o pentru prima dată. „Adevărata filozofie – spune Merleau-Ponty – este să reînveți să vezi lumea.“ Ea apare așadar ca o transformare a percepției. Legat de acest subiect, voi cita un articol de Carlo Ginzburg[1], care face aluzie la un exercițiu spiritual pe care-l întâlnim uneori la anumiți scriitori (Ginzburg vorbește de Tolstoi) și care constă în a percepe lucrurile drept neobișnuite. Ca exemplu al unei astfel de perspective,

1. C. Ginzburg, „Making Things Strange“, *Representations* 56, Toamna 1996, pp. 8–28.

îl citează pe Marc Aureliu și definițiile sale fizice despre care am vorbit. A percepe lucrurile drept neobișnuite implică transformarea perspectivei de așa manieră încât să avem impresia că le vedem pentru prima dată, eliberându-ne de obișnuință și de banalitate.

De altfel, nu e vorba doar de o contemplare pur estetică, una cu o valoare fără îndoială capitală, ci de un exercițiu menit să ne facă să depășim, încă o dată, punctul nostru de vedere parțial și părtinitor, pentru a ne face să privim lucrurile și existența noastră personală într-o perspectivă cosmică și universală, pentru a ne repoziționa astfel în imensul eveniment al universului, dar și, am putea spune, în misterul insondabil al existenței. Aceasta este ceea ce numesc conștiință cosmică.

Adaug, de altfel, că progresele fizicii și astronomiei contemporane, prin perspectivele vertiginoase pe care i le deschid omului de știință, îl pot conduce pe acesta să depășească limitele raționamentului pur științific și să devină conștient de caracterul în același timp grandios și enigmatic al universului. Asta s-a petrecut cu Einstein. Dar există cu siguranță multe alte cazuri de genul acesta. Nu sunt însă foarte la curent cu literatura științifică actuală pentru a-i cita pe toți.

7
FILOZOFIA CA VIAȚĂ ȘI CĂUTARE A ÎNȚELEPCIUNII

ARNOLD I. DAVIDSON *În Antichitate au strălucit șase școli de filozofie: platonismul, aristotelismul, stoicismul, cinismul, epicurismul, scepticismul, fiecare cu exercițiile sale spirituale caracteristice. Dar putem diferenția aceste școli și prin alegerea unui mod de viață foarte particular. Această alegere a unui mod de viață, a unei atitudini existențiale reprezintă într-un fel specificitatea fiecărei școli. Ce înseamnă să trăiești filozofic și care este raportul dintre alegerea filozofică a unui mod de viață și viața cotidiană?*

PIERRE HADOT Modul de viață filozofic este pur și simplu comportamentul filozofului din viața de zi cu zi. De exemplu, un stoic roman din epoca republicană, Quintus Mucius Scaevola, guvernator al provinciei Asia, și-a făcut un punct de onoare, spre deosebire de predecesorii săi, din a-și plăti șederea în Asia cu propriile mijloace, din a-și obliga anturajul să facă la fel și din a pune capăt exceselor colectorilor romani de impozite. Stoicii din familia Scaevola au fost în plus singurii care și-au aplicat lor înșiși legile instituite împotriva luxului. Așadar ei practicau în viața cotidiană o austeritate, o rigoare morală pe care ceilalți nu le aveau. Evident, vorbesc aici mai ales despre o atitudine morală, dar asta se poate extinde la alte domenii. Se poate vorbi chiar despre un comportament caracteristic fiecărei școli. De altfel, ar trebui făcut

un studiu care, din câte știu, nu s-a făcut niciodată în mod exhaustiv: cum priveau autorii comici, și deci oamenii din popor, diferitele școli de filozofie. Astfel, platonicienii erau considerați oameni orgolioși, cu „sprânceana ridicată" – Epictet vorbește și el despre asta. Epicurienii aveau reputația că nu mănâncă nimic. Spre deosebire de imaginea pe care o avem azi despre ei, se considera că epicurienii duc o viață foarte simplă. Stoicii erau socotiți exagerat de austeri. Singurii care treceau neobservați erau scepticii, pentru că erau conformiști. Acesta este aspectul exterior, văzut de autorii comici.

Vom înțelege imediat cum putea fi filozofia un mod de viață, dacă ne vom gândi la cinici, care nu dezvoltau nici o doctrină, nu predau nimic, dar se mulțumeau să trăiască în conformitate cu un anumit stil. Toată lumea cunoaște povestea lui Diogene în butoiul său. Erau oameni care refuzau convențiile vieții cotidiene, mentalitatea obișnuită a oamenilor obișnuiți. Se mulțumeau cu foarte puțin, cerșeau, erau complet lipsiți de pudoare, se masturbau în public. Modul lor de viață presupunea întoarcerea la natura necivilizată. Fără să meargă atât de departe, toate școlile filozofice se distingeau în special prin alegerea unui mod de viață. Atitudinea filozofică a platonicienilor, în vremea lui Platon, era caracterizată de un triplu aspect: dorința de a exercita o influență politică, dar condusă conform normelor idealului platonician; raportarea la tradiția socratică, adică voința de a discuta, de a prezenta învățătura în conformitate cu metoda întrebărilor și răspunsurilor; și intelectualismul, căci esențială în platonism era tendința de separare a sufletului de trup, detașarea corpului și chiar tendința de a depăși inclusiv raționamentul; la platonicienii de la sfârșitul Antichității, adică la neoplatonicieni, exista și ideea că viața trebuie să fie o viață de gândire, o viață în conformitate cu spiritul.

În tradiția aristotelică, se poate spune că modul de viață, și el foarte caracteristic, este în cele din urmă viața de savant, consacrată studiului, nu doar în științele naturii, ci și în matematică, astronomie, istorie și geografie. Așadar, poate vom mai reveni la asta, este un mod de viață pe care, conform termenului aristotelic, o putem desemna drept „teoretică", adică în care „contemplăm" lucrurile. Dar asta cuprindea și o participare la gândirea divină, la Primul Motor al universului, ca și contemplarea astrelor. Regăsim aici noțiunea de fizică înțeleasă ca exercițiu spiritual. Un aspect de asemenea foarte interesant la aristotelicieni este conștientizarea caracterului pur dezinteresat al științei. Studiu „teoretic" este acela care nu e făcut dintr-un interes particular, pentru obiective materiale.

În ce-i privește pe epicurieni, așa cum am amintit adineaori, modul lor de viață consta mai ales într-o anumită asceză a dorințelor menită să mențină pacea sufletească cea mai desăvârșită. Pentru a fi fericit, trebuia să-ți limitezi dorințele. Este un fapt cunoscut că epicurienii făceau distincția între dorințe naturale și necesare (a bea, a mânca, a dormi), dorințe naturale și nenecesare (dorința sexuală) și dorințe nenaturale și nenecesare (dorința de glorie, de bogăție). Și, firește, trebuia să te limitezi la dorințele absolut necesare. Ei excludeau, cel puțin în principiu, căci au existat și excepții, acțiunea politică, se retrăgeau pe cât posibil din treburile cetății. În general, avem o idee despre viața epicuriană, în primul rând și mai ales, prin corespondența lui Epicur, ca și prin poemele epicureului Philodem; în ele se vorbește despre mese foarte sobre, dar luate cu prietenii, căci prietenia joacă un rol foarte important la epicurieni. De fapt, epicurienii urmăreau să trăiască simpla bucurie de a exista.

Cât despre sceptici, așa cum am spus, ei au fost mai curând conformiști, pentru că singura regulă de conduită

pe care o admiteau era ascultarea legilor și tradițiilor cetății, dar refuzau să emită judecăți; își suspendau judecata asupra lucrurilor și prin aceasta își găseau pacea sufletească.

De fapt, așa cum ați spus, în Antichitate filozoful este mereu considerat într-un fel ca Socrate însuși: este „nelalocul lui", este *atopos*, nu-l putem pune într-un loc, într-o clasă specială, este inclasabil; din motive destul de diferite, toate școlile de filozofie sunt rupte de cotidian, inclusiv scepticii, care abordează viața cotidiană cu o totală indiferență lăuntrică. Dar, în același timp, filozofia guvernează viața cotidiană și uneori chiar oferă prescripții detaliate. Astfel, stoicii erau celebri pentru manualele pe care le-am putea numi, folosind un termen din secolul al XVII-lea, manuale de cazuistică, în care li se indica comportamentul de urmat în toate circumstanțele vieții; Alexandru din Afrodisia, comentatorul lui Aristotel, îi ironiza pe stoicii care-și puneau întrebarea dacă e potrivit să-ți încrucișezi picioarele în timpul cursurilor de filozofie sau dacă e îngăduit să iei mai multă mâncare când iei masa împreună cu tatăl tău! Într-un articol despre stoicismul roman, referitor la Gracchi, dar și la tratatul *Despre îndatoriri* al lui Cicero, soția mea[1] a arătat că în această cazuistică existau două atitudini opuse la stoici. De exemplu, se punea următoarea întrebare: dacă vindem o casă, avem dreptul să-i ascundem defectele sau e mai bine să le dezvăluim? Existau stoici mai degrabă eretici care spuneau: da, se pot ascunde defectele, dar stoicii ortodocși spuneau: nu, n-avem dreptul să facem asta. Sau cazul negustorului a cărui navă plină de cereale ajunge într-un port pe timp de foamete. Va spune el că în urma lui vin și alte nave,

1. I. Hadot, „Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Gracques", *Revue des Études latines,* 48 (1971), pp. 133–179.

cu consecința scăderii prețurilor? Se prevedeau tot felul de comportamente de urmat în viața cotidiană, dar, cum vedeți, problema era de a ști mereu care este atitudinea conformă cu idealul filozofic. Nimic nu se opune mai mult cultului închinat profitului, care distruge treptat umanitatea, decât această morală a stoicilor care cere de la fiecare loialitate, transparență, o detașare absolută.

Se poate spune și că, prin aceste diferite tipuri de viață, în diferitele școli filozofice se schițează tendințe comune; e vorba în primul rând despre refuzul de a atribui lucrurilor diferențe de valoare care să exprime doar punctul de vedere părtinitor al individului – detașare și indiferență care duc la pacea sufletului.

Această problemă a vieții cotidiene era destul de complexă pentru filozofii antici. Am studiat recent *Manualul* lui Epictet și mi-am dat seama că atât în *Manual*, cât și în *Diatribai*, lucrările care ne-au rămas de la el, Epictet pare adesea să recomande atitudini contradictorii. Fiindcă elevii pe care-i avea la Nicopolis erau în general tineri bogați care urmau să facă o carieră politică. Dar, acceptându-i în școala lui, el încerca să-i facă să practice filozofia cea mai strictă. Atunci le spunea: nu trebuie să vă dați la fete, trebuie să mâncați cu moderație etc., tot soiul de sfaturi rigoriste, am putea spune. Am comparat această situație cu cea a novicilor închiși într-o mânăstire, care sunt pregătiți pentru viața religioasă, dar apoi sunt trimiși afară, în lume. Elevii lui Epictet plecau și ei, iar Epictet prevedea ce vor face când vor merge acasă. Așa că le dădea sfaturi despre modul în care să participe la banchete, cum să asiste la spectacole și cum să-și ducă viața politică. Este problema filozofului care, teoretic, ar trebui să se separe de lume, dar care, practic, trebuie să intre în ea și să trăiască viața de zi cu zi cot la cot cu ceilalți.

Socrate a rămas mereu un model în acest domeniu; mă gândesc la un frumos text al lui Plutarh, care spune: Socrate era filozof nu pentru că preda la o catedră, ci pentru că stătea de vorbă cu prietenii lui, pentru că glumea cu ei; mergea și în agora și a avut parte și de o moarte exemplară. Așadar practica vieții cotidiene a lui Socrate este adevărata sa filozofie[1].

Ar exista în același timp o ruptură între viața cotidiană și viața filozofică și o foarte mare influență a vieții filozofice asupra vieții cotidiene.

Exact. De altfel, filozofia a avut chiar o anumită influență asupra evoluției vieții politice. De exemplu, pentru a lua un caz concret, majoritatea istoricilor dreptului recunosc că dreptul a evoluat sub influența stoicismului, mai ales în ce privește tratamentul sclavilor sau în domeniul simțului responsabilității penale, care presupune o voință conștientă.

Conform spuselor dumneavoastră, nu e întotdeauna necesar să alegem între școli, să facem o alegere exclusivă a unei școli, a unei atitudini fundamentale; se poate combina atitudinea stoică cu atitudinea epicuriană, așa cum, de exemplu, au făcut Goethe, Rousseau sau Thoreau?

În *Metafizica moravurilor*, Kant declară că exercițiul virtuții trebuie practicat cu o energie stoică și cu o bucurie de viață epicureică. Putem descoperi această întâlnire dintre stoici și epicurieni în *Visările unui hoinar singuratic* ale lui Rousseau, unde găsim în același timp plăcerea de a exista și conștiința de a fi o parte din natură. În convorbirile sale cu Falk[2],

1. Plutarque, *Si la politique est l'affaire des vieillards*, 26, 796 d.
2. F. von Bledermann, *Goethes Gespräche*, Leipzig, 1910, t. IV, p. 469.

Goethe vorbește despre oameni care, prin tendințele lor înnăscute, sunt pe jumătate stoici, pe jumătate epicurieni. Și putem descoperi și la Thoreau, în *Walden*, o atitudine de același gen. În ce-l privește pe Nietzsche[1], el spune într-un fragment postum că nu trebuie să ne temem să adoptăm o atitudine stoică după ce am beneficiat de pe urma unei rețete epicuriene. O asemenea atitudine poate fi numită până la urmă eclectism. Un cuvânt destul de prost văzut de către filozofi. În general, de la Kant la Nietzsche, s-a vorbit despre stoicism și despre epicurism. Dar există multe alte modele.

Această atitudine eclectică poate avea o semnificație importantă pentru omul contemporan, care nu numai că nu mai are nici o școală la care să adere, dar în plus e reticent și să se lase influențat de vreo școală, oricare ar fi ea. Într-un sens, asta era poziția lui Cicero[2], care era adeptul unei tendințe a platonismului pe care am putea-o califica drept probabilistă. El spunea: noi suntem liberi, suntem independenți, nu ni se impune nici o obligație, trăim de pe o zi pe alta, luând decizii în funcție de circumstanțe și de cazuri particulare, alegând ceea ce ni se pare de fiecare dată a fi cea mai bună soluție, fie ea inspirată de epicurism, stoicism sau platonism sau orice alt model de viață.

Se poate obiecta la cele spuse mai sus despre eclectism că, dacă alegem să fim liberi și să nu aderăm la nici o școală, atunci putem la fel de bine să ne găsim singuri soluțiile, fără să căutăm un model. Dar interesul celor spuse aici despre stoicism și epicurism este, între altele, că ele reprezintă experiențe făcute de-a lungul a secole întregi, experiențe discutate, criticate și corectate apoi. Din această perspectivă,

1. Nietzsche, *Œuvres complètes*, t. V, Gallimard, Paris, 1982, p. 530.
2. Cicero, *Tusculanes*, V, 11, 33; *Lucullus*, 3, 7–8.

Nietzsche vorbea despre școlile morale ale Antichității ca de laboratoare experimentale ale căror rezultate le putem folosi într-un fel. Așa cum spunea Michelet: „Antichitatea conține ideile în stare concentrată, în stare de elixir."[1] Recent, trei mari specialiști în antropologia antică[2] au arătat în mod convingător că experiența vieții politice a Antichității ar putea să inspire democrațiile moderne. De ce n-ar sta lucrurile la fel în ceea ce privește experiența eticii și a vieții filozofice?

O întrebare fundamentală, dar dificilă: se poate justifica alegerea unui mod de viață?

Cicero și platonicienii probabiliști ar fi răspuns că o reflecție rațională ne permite să descoperim ce determină alegerile pe care le facem într-o circumstanță sau alta. Îl vedem pe Cicero însuși practicând această metodă în scrisoarea sa către Atticus (IX, 4), din martie 49, unde enumeră întrebările pe care și le pune asupra conduitei pe care trebuie s-o aibă cu ocazia crizei politice provocate de înfruntarea dintre Cezar și Pompei: să combatem tirania cu riscul de a ruina cetatea? Să negociem? Avem dreptul să ne retragem din politică în atari împrejurări? Trebuie să-i susținem pe adversarii tiranului, chiar dacă și ei au început să facă nenumărate greșeli?

Justificarea alegerii exclusive a unei singure atitudini este cu adevărat dificilă; dar dacă, într-un caz particular, suntem îndemnați să acționăm ca un stoic, în altul ca un epicurian, poate că e ceva mai ușor să justificăm atitudinea adoptată, pentru că ea este întotdeauna legată de un context particular.

---

1. Michelet, *Journal*, t.1, p. 393.

2. J.-P. Brisson, J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Démocratie, citoyenneté et héritage gréco-romain*, Liris, Paris, 2000.

Sunt întru totul de acord, dar mi-ar plăcea să precizez un aspect. Ce am intenționat să arăt în cartea mea *Ce este filozofia antică?* este că filozofii care au întemeiat școli au vrut prin asta să propună moduri de viață. Asta înseamnă că, în formarea gândirii lui Platon, a lui Aristotel sau a lui Epicur, factorul principal mi se pare reprezentarea unui anumit mod de viață, cel al unui om politic luminat de Idei pentru Platon, al unui savant contemplator al Naturii pentru Aristotel, al unui înțelept bucurându-se de pace sufletească pentru Epicur. Această reprezentare poate fi motivată de o reacție împotriva altor opțiuni și în consecință legate de o întreagă reflecție teoretică. Dar mi se pare că alegerea unui mod de viață nu determină niciodată o reflecție teoretică pură. Referitor la această alegere, Sextus Empiricus[1], sceptic convins, oferă un portret caricatural al opțiunilor filozofice ironizându-le: alegerea stoicismului este motivată de patima mândriei (și janseniștii vor spune asta), alegerea epicurismului, de patima voluptății. Dar există un anumit adevăr în aceste remarci, în măsura în care pot să existe motivații personale care explică alegerea unui mod de viață sau a altuia. În orice caz, se poate spune că există o cauzalitate reciprocă între reflecția teoretică și alegerea modului de viață. Reflecția teoretică merge într-un anumit sens datorită unei orientări fundamentale a vieții interioare, și această tendință a vieții interioare se precizează și capătă formă cu ajutorul reflecției teoretice. Când eram tânăr, aveam deja în cap această idee, pe care mi-o reprezentam prin lumina farurilor de bicicletă, asigurată chiar prin mișcarea ei. Noaptea, trebuie să avem lumină ca să ne orientăm (asta este reflecția teoretică). Dar pentru a avea lumină, trebuie ca mai întâi dinamul să se

1. Sextus Empiricus, *Contra învățaților*, XI, 178–180.

învârtă cu ajutorul roții în mișcare. Mișcarea roții reprezintă alegerea unui mod de viață. Apoi putem merge înainte. Dar trebuie să începem prin a pedala puțin în întuneric. Altfel spus, reflecția teoretică presupune deja alegerea unui mod de viață, dar această alegere nu poate înainta și nu se poate defini decât cu ajutorul reflecției teoretice.

Ați vorbit adesea, citându-l mai ales pe Platon, despre filozofie ca exercițiu al morții. În prezent, ce poate însemna această idee pentru noi?

Să precizăm mai întâi sensul pe care îl avea în Antichitate această formulă. Trebuie evident să începem cu Platon, căci el a spus în toate scrisorile sale că filozofia este o pregătire pentru moarte. Dar a spus-o într-un mod paradoxal. Platon n-a vrut să spună: trebuie să exersezi s-o faci pe mortul, ca să spunem așa, sau să mimezi moartea, cum a făcut Carol Quintul întinzându-se în sicriu, ci voia să spună: trebuie ca sufletul să se detașeze de trup. Nu era vorba despre un exercițiu al morții, ci, dimpotrivă, de un exercițiu al vieții spirituale sau intelectuale, al vieții gândirii; era vorba de a găsi un alt mod de cunoaștere decât cunoașterea sensibilă. Se poate spune totodată că trebuia trecut de la modul empiric și inferior, destinat morții, la modul transcendental; Socrate, în *Phaidon* (115 c), distinge cu claritate între eul care va deveni curând un cadavru după ce va bea cucuta și eul care dialoghează și acționează spiritual. Nu era vorba deloc de a se pregăti pentru moarte; dar, fiindcă Platon era mereu ironic, evoca reprezentarea pe care nefilozofii și-o făceau despre filozofi ca ființe palide, care aveau aerul unor muribunzi; ce voia el să spună e pur și simplu că trebuie să ne detașăm de viața simțurilor. Ceea ce, de altfel, putea avea efecte asupra sănătății; dar moartea nu era vizată. De fapt, și stoicii au vorbit

mult despre exercițiul morții, din perspectiva unui exercițiu despre care am vorbit deja: pregătirea pentru dificultățile vieții, *praemeditatio malorum*; stoicii spuneau mereu: trebuie să ne gândim că moartea e iminentă; dar nu atât pentru a se pregăti pentru moarte, cât pentru a descoperi gravitatea vieții. Marc Aureliu, de exemplu, spunea în calitate de stoic: fiecare acțiune trebuie săvârșită ca și cum ar fi ultima; sau chiar: fiecare zi trebuie petrecută ca și cum ar fi ultima. Era vorba de a deveni conștienți că momentul trăit are o valoare infinită, că, având în vedere posibilitatea ca moartea să-l întrerupă, trebuie să trăim într-un mod extrem de intens câtă vreme moartea nu e prezentă. Epicurienii vorbeau și ei despre moarte. Potrivit lui Seneca, Epicur spunea „gândește-te la moarte"; dar scopul nu era pregătirea pentru moarte, ci dimpotrivă, era, exact ca la stoici, conștientizarea valorii clipei prezente. Este faimosul *carpe diem* al lui Horațiu: culege ziua de azi, fără să te gândești la ziua de mâine. În plus, gândul morții, din perspectiva epicuriană, avea rolul de a ne face să înțelegem în profunzime absența oricărei legături dintre moarte și ființa vie care suntem: „moartea nu înseamnă nimic pentru noi", spuneau epicurienii, nu are nici o legătură cu noi. Nu există nici o trecere de la ființă la neant. Ceea ce este, este, atât și nimic mai mult. Moartea nu este un eveniment al vieții, va spune Wittgenstein[1]. Pentru epicurieni, exista de asemenea ideea, împărtășită de stoici, că fiecare zi trebuie trăită ca și cum ne-am fi încheiat viața; astfel încât seara să existe satisfacția de ne spune nouă înșine: „am trăit". Aici există două aspecte: în primul rând, din această perspectivă, ziua a fost trăită în toată intensitatea ei, dar în același timp, când va veni ziua de mâine, vom considera din nou această zi ca o șansă nesperată. Ideea este de

1. *Tractatus*, 6.4311 [trad. rom, cit., p. 157].

a spune: am avut deja totul într-o singură clipă de existență. E vorba tot despre o conștientizare a valorii existenței.

La urma urmei, atât Platon, cât și stoicii și epicurienii au considerat întotdeauna exercițiul morții ca un exercițiu al vieții. În celebra formulă din *Etica* – partea a patra, teorema 67 – Spinoza spune: „Omul liber nu se gândește la moarte, înțelepciunea sa nu este meditație asupra morții, ci meditație asupra vieții." Evident, Spinoza critică formula platoniciană, dar poate și pe creștini, cu acel *memento mori* al lor. Așadar, Spinoza a criticat exercițiul morții, dar poate că s-a înșelat, căci de fapt meditația sau gândirea sau exercițiul morții sunt în definitiv tot un exercițiu al vieții.

Putem spune același lucru despre Heidegger?

Cred că e același lucru, în măsura în care anticiparea sau devansarea morții este, la Heidegger, o condiție a existenței autentice. Conștiința finitudinii trebuie să-l conducă pe om la asumarea existenței așa cum e ea. Dar, la Heidegger[1], nu căutăm, ca în Antichitate, să eliminăm angoasa morții. Cred că avem aici o trăsătură a lumii moderne, despre care voi vorbi poate într-o carte viitoare, un aspect care, după părerea mea, a apărut abia odată cu Goethe, Schelling, Nietzsche; ideea că conștiința existenței e legată de o angoasă, iar ceea ce dă valoare vieții este tocmai, așa cum spunea Goethe[2], fiorul dinaintea lui *Ungeheure*, a înfricoșătorului, uluitorului, monstruosului, dacă-l putem traduce așa. E un lucru pe care-l regăsim în întreaga gândire modernă, inclusiv la Rilke. Cred că această nuanță de angoasă nu există nici la Spinoza, nici la Epicur, nici la stoici, nici la Platon.

---

1. *Cf.* P. Hadot, „Plotin et Heidegger", *Critique*, 145, 1959, p. 550.
2. *Faust*, versul 6272.

Se spune uneori că exercițiile spirituale sunt egoiste. Pentru dumneavoastră însă, e limpede că viața filozofică nu este o formă de egoism.

Ca întotdeauna, trebuie văzută complexitatea lucrurilor. Există cu siguranță în permanență un pericol al egoismului în eforturile pe care le facem pentru a ne perfecționa pe noi înșine, mai ales din perspectiva antică, în care se urmărea atingerea ataraxiei, adică a păcii sufletului; apare adesea o detașare de activitatea politică și există o aparență de egoism în unele declarații care inițial m-au șocat puțin în *Manualul* lui Epictet, unde îl auzim pe Epictet spunând: gândește-te că propriul tău copil e muritor și nu vei suferi din cauza morții lui. Mi-am dat seama de altfel că, în cazul lui Epictet, nu era vorba de un soi de egocentrism spiritual, ci dimpotrivă, de o atitudine destul de asemănătoare cu cea a creștinului care se supune voinței lui Dumnezeu. În cele din urmă, lucrul poate fi explicat știind că Epictet a insistat totodată foarte mult asupra legăturilor de afecțiune familială. Trebuie să recunoaștem că este o problemă complicată, chiar și pentru creștini. Să ai grijă de tine poate să pară egocentric. Până la urmă însă, când citim texte precum cele ale lui Seneca, Epictet, Marc Aureliu, mă refer la stoici, sau când studiem felul în care se trăia în școala epicuriană, ne dăm seama că practica spirituală, care, așa cum am spus, vizează pacea sufletească, nu este egoistă, din mai multe motive. În primul rând, exercițiile spirituale sunt menite să ne elibereze de egoism, egoismul fiind în primul și în primul rând provocat de atracția față de plăceri sau de grija față de trup. Filozofii, atât Platon cât și stoicii (să-i lăsăm pe epicurieni la o parte deocamdată), au făcut întotdeauna un efort pentru a se elibera de eul parțial și părtinitor, pentru a se înălța la

nivelul eului superior. Am vorbit deja despre asta, referitor la dialog ca exercițiu spiritual: el constă tocmai în recunoașterea drepturilor celuilalt în discuție și mai ales recunoașterea unei norme superioare la nivelul căreia eul trebuie să se înalțe pentru a putea pur și simplu dialoga – o normă superioară care este rațiunea. În fond, lucrurile sunt simple: din momentul în care încercăm să ne supunem rațiunii, suntem aproape în mod necesar obligați să renunțăm la egoism. Iată deci un prim argument.

Al doilea motiv, pe care l-am menționat și când am vorbit despre Socrate, este că trebuie să recunoaștem că filozofii antici au avut foarte mult grijă de ceilalți oameni. De altfel, Socrate se prezintă drept cel care a primit misiunea de a se ocupa de ceilalți, de a-i determina să ia decizia de a avea grijă de ei înșiși. Aici revenim la primul motiv: grija față de sine nu e deloc o grijă față de propria bunăstare, în sensul modern al termenului, ci ea constă în a deveni conștienți de ceea ce suntem cu adevărat, adică în cele din urmă de identitatea noastră cu rațiunea, și chiar, la stoici, cu rațiunea în sensul de Dumnezeu. Așadar, filozofii au avut întotdeauna grijă de ceilalți. La Platon, este foarte clar în *Scrisoarea a VII-a*, ca și în intențiile sale politice; la primii stoici de asemenea, ba chiar mai explicit la Seneca, la Epictet și la Marc Aureliu. Am vorbit despre cele trei discipline ale lui Epictet care se regăsesc la Marc Aureliu, disciplina dorinței, disciplina acțiunii și disciplina judecății. Însă disciplina acțiunii conține un element foarte important, care este grija față de binele comun. Pentru Marc Aureliu, ea dobândește o valoare foarte puternică, căci, în calitate de împărat, se îndeamnă pe sine să aibă această grijă față de binele comun. Pe de altă parte – și aici revenim la epicurieni –, se poate spune că filozofiile din Antichitate urmăresc

să se răspândească, ele au un aspect, ca să spunem așa, misionar, chiar dacă nu pe o scară largă; și epicurienii, care de altfel au aerul că se repliază asupra lor înșiși, au un puternic simț al prieteniei, care pentru ei este o plăcere: doresc prietenia pentru că este o plăcere pură. Și au mai ales dorința de a-și propaga doctrina. Un exemplu magnific și extraordinar este cel al lui Diogene din Oenoanda. El a pus să fie gravate pe zidurile cetății sale inscripții imense care erau texte epicuriene, destinate să-i convertească pe concetățenii săi la doctrina epicuriană. Un anumit număr de asemenea inscripții a fost găsit în Turcia.

Altfel spus, în Antichitate, nu puteai avea grijă de ceilalți dacă nu aveai grijă de tine însuți. Credeți că este o conexiune necesară? Există mai multe moduri de a avea grijă de ceilalți. Există un mod filozofic și un mod nefilozofic. Mi se pare că modalitatea filozofică de a avea grijă de ceilalți pretinde întotdeauna o grijă față de sine, care implică totodată o transformare de sine.

Cred că, cel puțin în ce-i privește pe stoici, formula dumneavoastră trebuie inversată. În loc de: nu poți să ai grijă de ceilalți dacă nu ai grijă de tine, se poate spune invers, așa cum o face Seneca (Scrisoarea 48, 3): „Trebuie să trăiești pentru altul, dacă vrei să trăiești pentru tine.“[1] Căci, adaugă Seneca, nu putem fi fericiți dacă ne gândim doar la noi înșine. E adevărat că ne-am putea gândi că, pentru a avea grijă de ceilalți, trebuie mai întâi să ne transformăm pe noi înșine. Dar această transformare de sine constă tocmai în a fi atenți la ceilalți. Până la urmă, cu o formulă fără îndoială exagerată, aș spune că nu există o preocupare adevărată față

1. Trad. rom. cit., p. 115.

de ceilalți, fără uitare de sine. În orice caz, prin uitarea interesului personal, așa cum spune Socrate în *Apărarea lui Socrate* (31 b): „Nu seamănă cu o faptă omenească nepăsarea mea față de toate lucrurile ce mă privesc personal și faptul că de atâția ani îmi las în părăsire gospodăria, pentru a mă îngriji numai de ale voastre.“[1]

Poate că îmi veți spune: a uita de interesul tău personal înseamnă tocmai să te preocupi de tine, adică de fapt să ai grijă de eul superior, aflat deasupra oricărui egoism. Lucru adevărat, cu atât mai mult cu cât, așa cum o spune limpede Marc Aureliu (VII, 13), rațiunea de la baza iubirii față de celălalt, cel puțin pentru stoici, este conștiința faptului de a fi membri ai aceluiași corp, astfel încât fiecare membru, punându-se în slujba corpului, se pune în slujba lui însuși. Ne găsim bucuria făcându-le bine celorlalți, pentru că făcându-le bine celorlalți, ne facem bine nouă înșine. Dar aici există un pericol, pe care Marc Aureliu l-a văzut bine (V, 6, 3): dacă suntem conștienți și fericiți că facem bine, riscăm să ne mândrim cu facerea de bine și astfel, făcând bine, să nu mai avem o intenție perfect pură. Pentru el, facerea de bine trebuie să fie într-un anumit sens inconștientă[2]. Asta amintește de spusele din Evanghelie: „Când faci milostenie, mâna ta stângă să nu știe ce face dreapta.“ Bunătatea presupune o atitudine total dezinteresată, ea trebuie într-un sens să fie spontană și negândită, fără nici cel mai mic calcul, fără cea mai mică mulțumire de sine. Bunătatea trebuie să fie un instinct: trebuie să facem binele așa cum albina își face

1. Platon, *Apărarea lui Socrate*, trad. rom. Cezar Papacostea, revăzută de C. Noica, Humanitas, București, 2001, p. 33.

2. *Cf.* textul lui Marc Aureliu (V, 6, 3), tradus în P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, p. 217.

mierea, fără să caute nimic în plus. Dar, din câte știu eu, nici un alt filozof antic nu a atins, așa cum a făcut-o Marc Aureliu, această culme a purității intenției.

Nu putem spune că și căutarea dreptății este un exercițiu spiritual? Nu putem face o diviziune brutală între exercițiile spirituale care au în vedere doar eul și cele care îi au în vedere doar pe ceilalți. Când vizăm dreptatea, e vorba și de un exercițiu de sine.

Cred că aveți dreptate în ce privește majoritatea filozofiilor antice.

Recent, ați subliniat distincția dintre discursul filozofic și filozofia însăși. Contrar față de ce credeau, să spunem, profesorii de filozofie, filozofia nu poate fi redusă la discursul filozofic; și totuși, discursul rămâne o parte integrantă a filozofiei. Există discursuri și concepte filozofice și există practici non-conceptuale ale filozofiei. Care e rolul discursului filozofic și al practicilor filozofice (practici care nu sunt pur conceptuale) în concepția dumneavoastră proprie despre filozofie?

Așa cum am mai spus, am preluat această distincție de la stoici, dar o regăsim implicit în toată istoria filozofiei, pentru că opoziția dintre cuvinte, pe de o parte, și practică, pe de alta, a fost întotdeauna vie; întotdeauna s-a insistat pe faptul că adevăratul filozof nu este cel care vorbește, ci cel care acționează. Așa cum ați lăsat să se înțeleagă, este o opoziție complexă. Încă o dată: când stoicii spuneau că discursul filozofic nu e totuna cu filozofia, nu voiau să spună că discursul nu era filozofic; căci atunci când li se predau elevilor cele trei părți ale filozofiei, logica, fizica și etica, ne situăm în mod clar în domeniul filozofiei; era un lucru indispensabil pentru a practica filozofia. Pe de altă parte, când se spunea că

filozofia nu e discursul filozofic, nu însemna că nu există un discurs în această viață filozofică, de altfel pentru bunul motiv că era necesar cel puțin un discurs interior pentru a acționa asupra ta însuți. De fapt, am putea vorbi despre filozofie ca despre o elipsă cu două focare: un focar al discursului și unul al acțiunii, exterioare dar mai ales interioare, căci filozofia, spre deosebire de discursul filozofic, este totodată un efort pentru a ne pune în anumite dispoziții interioare.

În Antichitate, aceste două focare apar limpede în două fenomene sociale diferite: discursul filozofic corespunde cu învățătura oferită în școală, iar viața filozofică, cu comunitatea vieții instituționale, care îi aduce împreună pe maeștri și discipoli și care implică un anumit gen de viață, o direcție spirituală, examene de conștiință, exerciții de meditație, și care este în același timp echivalentă cu faptul de a trăi ca un cetățean responsabil în cetate. Pe de o parte, cum am mai spus, filozofia ca viață e inspirată de un discurs menit învățării filozofiei: îl vedem, de exemplu, pe Marc Aureliu scriindu-și *Gândurile* pentru a redeștepta în el discursul filozofic care sfârșește întotdeauna prin a fi abstract; adică, din obișnuință, din neatenție, din pricina grijilor vieții, discursul filozofic redevine repede pur teoretic și nu mai are forța necesară pentru a-l determina pe individ să-și trăiască filozofia. E necesar atunci ca discursului să i se dea viață și eficacitate. Pe de altă parte, în Antichitate, discursul de învățare teoretică e rareori un discurs pur teoretic: adesea ia și el forma unui exercițiu. Există exemplul perfect al dialogului socratic, dar există totodată, chiar în învățătura care nu se desfășoară sub forma unui dialog, un efort retoric pentru a influența spiritele discipolilor. Cele două focare ale filozofiei sunt indispensabile, dar este foarte important să fie distinse.

De fapt au fost întotdeauna distinse. Deja Platon, în *Scrisoarea a VII-a* (328 c), spune că a venit la Siracuza ca

să-și dovedească sieși că nu e doar un palavragiu: „De frică să nu trec în ochii mei drept cineva care este doar un bun vorbitor, incapabil să se implice cu hotărâre într-o acțiune." În întreaga Antichitate, filozofii care nu erau decât sofiști și care, coborâți de la catedra lor, nu știau nici să trăiască, nici să-i învețe să trăiască pe discipolii lor erau luați peste picior, de Plutarh de pildă. Nu pot trasa aici istoria acestei bogate tradiții, de la Petrarca și Montaigne până la Kant, care-i opunea pe filozofii care se limitează la concepția școlărească despre filozofie, nefiind prin urmare decât ceea ce Kant numește „artiști ai rațiunii", interesați doar de pura speculație, celor care sunt capabili să fie atenți la ceea ce-i interesează pe toți oamenii, adică la practică; pe aceștia Kant îi numește „filozofi ai lumii". Și el afirma cu putere legătura dintre discurs și viață filozofică atunci când spunea: astăzi îl considerăm un exaltat pe cel care trăiește conform cu ceea ce predă. În același spirit, Thoreau va spune: „Avem profesori de filozofie, dar nu filozofi." În ce-l privește pe Schopenhauer, el a scris un pamflet[1]: *Împotriva filozofiei universitare*. Revenind la secolul XX, pentru a nu da decât un exemplu, n-am să uit niciodată ce uimit am fost când am citit în Charles Péguy formula: „Filozofia nu se predă la ora de filozofie." Aici se vede influența lui Bergson asupra lui Péguy.

Mă întrebați despre rolul pe care-l joacă discursul filozofic și practicile filozofice în propria mea concepție despre filozofie. E adevărat – dar nu voi face judecăți de valoare pe acest subiect – că mulți dintre contemporanii mei consideră că filozofia este un discurs, chiar un discurs despre discurs, și atâta tot. Personal, eu am o altă concepție.

---

1. Tradus în franceză de Auguste Dietrich, cu o prefață de Miguel Abensour și Pierre-Jean Labarrière, „Rivages Poche", Paris, 1994.

Ca să mă fac înțeles, voi recurge din nou la Antichitate. Am văzut că în întreaga Antichitate au existat oameni care erau considerați filozofi pentru că trăiau ca filozofi, de exemplu Dion din Siracuza, prietenul lui Platon, Caton din Utica, augurul Quintus Mucius Scaevola, Paetus Thrasea. În acest sens, este exemplar remarcabilul *Dictionnaire des philosophes antiques*, pe care îl realizează Richard Goulet. Găsim în el multe personaje care nu sunt nici savanți, nici profesori de filozofie: oameni politici precum regele Antigonos Gonatas sau femei celebre pentru viața lor filozofică. Uneori, fără să fie inventatori de doctrine filozofice, ei scriu lucrări filozofice care n-aveau pretenția de a propune teorii noi, dar care expuneau doctrinele școlii filozofice pe care o aleseseră, pentru a formula astfel, atât pentru ceilalți, cât și pentru ei înșiși, principii de conduită. Între aceștia, Cicero, Brutus, Seneca, Arrian, Marc Aureliu. Dacă viața filozofică ar fi recunoscută drept unul din cele două focare ale filozofiei, așa cum am propus, li s-ar face din nou loc, în lumea noastră contemporană, *filo-sofilor*, în sensul etimologic al cuvântului, căutătorilor de înțelepciune care, desigur, nu vor reînnoi discursul filozofic, dar vor urmări nu fericirea – se pare că ea nu mai e la modă –, ci o viață mai conștientă, mai rațională, mai deschisă față de alții și față de imensitatea lumii. În schimb, evident, cei care au chemarea, profesorii și scriitorii care vorbesc de filozofie, au datoria să continue a reînnoi și transforma discursul filozofic. Și cred că e o sarcină pasionantă și infinită. Dar trebuie să ne dorim să fie conștienți de faptul că discursul și viața sunt inseparabile. Personal, în timp ce încerc să-mi îndeplinesc bine datoria de istoric și exeget, mă străduiesc mai ales să duc o viață filozofică, adică pur și simplu, așa cum am spus, o viață conștientă, coerentă și rațională. Rezultatele nu sunt întotdeauna

de un foarte înalt nivel, trebuie s-o recunosc. De exemplu, în perioadele când am fost internat în spital, nu mi-am menținut mereu starea de seninătate sufletească pe care mi-aș fi dorit-o. Dar, în orice caz, mă străduiesc să adopt anumite atitudini interioare, precum concentrarea pe clipa prezentă, minunarea în fața prezenței lumii, să am o perspectivă de sus asupra lucrurilor – „să-ți iei zborul în fiecare zi“, spunea Georges Friedmann –, să dobândesc conștiința misterului existenței. Trebuie de altfel să vă mărturisesc că, îmbătrânind, căci e cu siguranță un defect al bătrâneții, prefer din ce în ce mai mult experiența, nu discursul. Îndrăznesc chiar să vă mărturisesc că-mi place mult această formulă paradoxală, enigmatică, dar plină de sens a unui critic chinez citat de Simon Leys: „Tot ce poate fi rostit este lipsit de importanță.“[1]

Așadar acordați prioritate practicii; de fapt, dacă scoatem discursul teoretic din contextul său practic, nu mai putem înțelege importanța acestui discurs.

Revenim aici la un principiu de interpretare despre care am mai vorbit. Nu putem înțelege un text dacă nu examinăm intenția autorului, adică efectul pe care vrea să-l producă: exact ăsta e contextul practic. Pentru a relua un exemplu deja menționat, nu se poate înțelege cartea lui Marc Aureliu dacă nu înțelegem că, enunțându-și sub o formă frapantă dogmele stoice, el urmărește să-și ofere îndemnuri sieși, nu să expună doctrina stoică într-un mod teoretic. La el nu-i vorba nici de jurnal intim, nici de manual teoretic.

Chiar dacă nu vreți să emiteți judecăți de valoare, la finalul disertației dumneavoastră de bacalaureat, publicată în Le Monde

1. Simon Leys, *La Forêt en feu*, Paris, 1983, p. 39.

de l'Éducation *(martie 1992), ați pus întrebarea: „Ce îi este cel mai util omului în calitate de om? Să stea de vorbă despre limbaj, sau despre ființă și neființă? Sau să învețe mai degrabă să trăiască o viață omenească?" Am putea spune că avem aici o judecată de valoare implicită. Apoi, cum se explică regresul practicii exercițiilor spirituale după Antichitate?*

Revin mai întâi la citatul din „disertația mea de bacalaureat" Vorbind despre ce îi este „cel mai util omului în calitate de om", m-am gândit la ce spune Kant despre filozofia „mundană" sau „cosmică", despre care am vorbit deja, și care ține seama de perspectiva înțelepciunii: este filozofia ce pune întrebările de care „toată lumea e interesată", de exemplu: „Ce trebuie să fac? Ce-mi este îngăduit să sper?" „Orice interes – spune Kant – este, la urma urmei, practic și chiar și cel al rațiunii speculative este doar condiționat, și nu este complet decât în folosirea sa practică."[1] Pentru mine e clar că există o întâietate a rațiunii practice, explicită la Kant, implicită în ideea antică a filozofiei.

Vă răspund acum la întrebarea privind regresul și uitarea acestei concepții despre filozofie. Cred că un rol important în acest regres l-a jucat triumful creștinismului. De la sfârșitul Antichității, în fața filozofiilor păgâne, teologia creștină revelată a înlocuit filozofia și a absorbit atât discursul filozofic antic, cât și viața filozofică antică. Conceptele studiate de-a lungul Antichității, mai ales de către comentatorii aristotelici și neoplatonicieni de la sfârșitul Antichității, au fost utilizate pentru a rezolva problemele teologice și filozofice puse de dogmele creștine: de exemplu, noțiunea de esență și de ipostază, pentru Trinitate, noțiunea de natură,

1. Kant, *Critique de la Raison pratique*, trad. E. Gibelin și E. Gilson, Paris, 1983, p. 136.

pentru Întrupare, noțiunea de substanță, pentru transsubstanțiere. Pe de altă parte, teologia creștină a devenit ascetică și mistică, reluând exercițiile spirituale și anumite teme mistice ale filozofiei, în cheie creștină.

În Evul Mediu s-a moștenit această situație, de vreme ce Evul Mediu a fost cu totul creștin. Am moștenit așadar, pe de o parte, exercițiile spirituale creștine, care au intrat în practica monastică și, parțial, inclusiv în practica laicilor, precum examenul de conștiință, meditația asupra morții, exercițiile de imaginare a infernului etc., și, pe de altă parte, am moștenit această filozofie devenită slujnica teologiei. În scolastica universităților din Evul Mediu, știința supremă era teologia, o teologie creștină, folosindu-se de conceptele filozofice ca de niște instrumente; în facultățile de arte liberale se preda o filozofie care consta, conform tradiției Antichității, din comentarii în special asupra lui Aristotel, pe baza modelelor Antichității târzii. În esență, Evul Mediu a moștenit atât teologia creștină de la sfârșitul Antichității, cât și activitatea comentatorilor târzii ai lui Aristotel. Însă, pe de o parte, scolastica a durat cel puțin până la sfârșitul secolului al XVIII-lea și, pe de altă parte, începând cu momentul în care filozofia și-a câștigat autonomia, ea s-a găsit, cel puțin până în secolul al XVIII-lea și chiar și după, într-o civilizație oficial creștină, în care modul de viață era creștin: filozofia nu putea propune alt mod de viață decât cel legat de teologia creștină. Ea a rămas așadar o disciplină în primul rând teoretică.

Dar n-au fost și excepții? Ideea filozofiei ca mod de viață, ca practică, n-a rămas de fapt mereu vie în istoria filozofiei?

Aveți dreptate să vorbiți despre excepții, căci sunt foarte importante. Eu tocmai v-am prezentat o schemă foarte

simplificată a evoluției, dar ea trebuie corectată acum. De fapt începând cu Evul Mediu, s-a petrecut un fenomen foarte interesant, care a început în facultățile de arte liberale, unde era comentat Aristotel și unde filozofia era predată pentru ea însăși. Atunci, un anumit număr de filozofi, Siger din Brabant, Boetius din Dacia, Aubry de Reims, au regăsit la Aristotel ideea că filozofia putea să le aducă fericire oamenilor prin contemplație, și deci că filozofia, independentă de teologie, putea să fie un mod de viață. Ceea ce dovedește că filozofia aristotelică nu e deloc o filozofie pur teoretică. Acești filozofi au găsit de fapt la Aristotel (la sfârșitul *Eticii nicomahice*) ideea că strădania spiritului și contemplația îl fac pe om fericit. Ei au fost foarte prost văzuți, pentru că lăsau să se înțeleagă că omul putea să-și găsească fericirea – evident, ei spuneau că este doar o fericire inferioară – în contemplație. Ceea ce corespunde distincției pe care o fac între contemplativ și teoretic.

Pe acest subiect se poate citi cartea lui Imbach *Dante, la philosophie et les laïcs*[1], care prezintă întreaga cuprindere a acestei laicizări a filozofiei. Odată cu Renașterea, au fost regăsiți Seneca, Epictet, iar mai târziu Marc Aureliu, precum și Cicero și epicurismul, iar oamenii și-au dat seama că filozofia poate fi prin ea însăși un mod de viață. Se găsesc urme ale acestei mișcări în Italia, de exemplu la Petrarca, ca și la Erasmus și într-un mod chiar mai evident la Montaigne. Augustin, în măsura în care, în dialogurile sale de tinerețe scrise la Cassiciacum, se găsesc amintiri ale exercițiilor spirituale ale filozofiei antice, l-a influențat fără îndoială pe Descartes care, mai ales în *Meditații*, așa cum am încercat să demonstrez, practică și îl pune și pe cititorul său să practice meditația filozofică.

1. Paris, Le Cerf/ Editions universitaires de Fribourg, 1996.

În secolul al XVIII-lea a apărut noțiunea a ceea ce se numește filozofie populară, care în esență era o filozofie ce putea fi practicată de oamenii obișnuiți și care reprezenta un mod de viață. Atunci cuvântul filozof a dobândit un sens special. Această filozofie populară a influențat noțiunea de filozofie „cosmică“ la Kant, cuvântul cosmic însemnând filozofie mundană. Însă de fapt, și este foarte important pentru Kant, el pune în opoziție această filozofie practică cu filozofia pur teoretică a „artiștilor rațiunii“. Nu pot trasa toată istoria acestei tradiții, dar într-adevăr aveți dreptate: se poate observa continuitatea celor două tradiții începând cu Evul Mediu – una care privilegiază discursul filozofic, cealaltă care integrează în filozofie perspectiva modului de viață, a exercițiului trăit.

Ca să vorbim despre prima tendință, ați scris odată într-un mod destul de surprinzător că tendința de a ne mulțumi cu discursul este aproape conaturală filozofiei înseși. Ce ați vrut să spuneți?

Această tendință a fost denunțată de-a lungul întregii Antichități. L-am amintit pe Platon: el spunea că a făcut politică doar ca să nu se poată zice despre el că se mulțumea să vorbească. Platonicieni, stoici, epicurieni, cu toții s-au luat de filozofii care se mulțumeau cu frumoase discursuri și cu subtile raționamente silogistice. Nu e vorba doar despre vanitate sofistică, de glorie măruntă, de plăcerea de a vorbi. De fapt, toți filozofii, chiar și cei care-și orientează discursul în funcție de viața filozofică, riscă să-și imagineze că, pentru că au spus un lucru și l-au spus bine, totul s-a rezolvat. Când, de fapt, totul rămâne încă de făcut. Trecerea de la discurs la viață este un veritabil salt mortal, iar decizia asumării acestui risc se ia cu dificultate. Îmi voi permite să-l citez aici

pe Kant: „Când vei începe în sfârșit să trăiești în mod virtuos?“, îi spunea Platon unui bătrân care-i povestea că audia lecții despre virtute. „Nu este vorba doar de a specula mereu, la un moment dat trebuie să ne gândim să trecem la exercițiu. Dar astăzi, cine trăiește în conformitate cu ceea ce predă e considerat un exaltat.“[1] Să notăm această observație care ne lasă să întrevedem că, în vremea lui Kant, exista deja un conflict între partizanii purei speculații și cei care, asemenea lui Kant, voiau să lege filozofia de viață. Am întâlnit deja această problemă în perioada existențialismului. Simțeam că în existențialism exista o contradicție între ideea unei filozofii implicate în viață și aproape confundată cu viața și discursul care spunea că filozofia trebuie să fie implicată, dar se mulțumea s-o spună doar. Se spuneau multe, și oamenii erau mulțumiți că au vorbit, la fel ca la operă, unde se cântă: „Să mergem, să mergem“ sau „să fugim, să fugim“, și nimeni nu se mișcă.

Există și critica formulată de Jankélévitch, care spunea că unii cred că a te implica înseamnă să conjugi verbul a se implica...

Într-adevăr. Cred că acest pericol, care-i pândește pe toți filozofii și care constă în a te mulțumi cu un discurs bine rostit, e un viciu conatural, fiindcă e mai ușor să vorbești decât să faci.

Ați amintit figura înțeleptului în Antichitate ca o normă, un ideal transcendent. Puteți să ne descrieți figura înțeleptului și să ne spuneți dacă ea mai este actuală?

În Antichitate există o literatură considerabilă pe tema descrierii înțeleptului. Găsim numeroase tratate numite

---

1. Immanuel Kant, *Vorlesungen über die philosophische Enzyclopädie*, *în Kants gesammelte Schriften*, XXIX, Akademie, Berlin, 1980, p. 12.

Despre constanța înțeleptului sau *Înțeleptul este liber* etc. De fapt, sunt descrieri ale filozofului desăvârșit, așa cum ar trebui să fie. De aceea am spus că în Antichitate figura înțeleptului era o normă, un ideal transcendent. Platon, în *Banchetul*, a spus explicit că înțelept e numai Zeul și că omul nu poate fi decât *filo-sof*, adică „iubitor de înțelepciune“, „în căutarea înțelepciunii“. Stoicii, insistând asupra rarității extreme a înțeleptului, fac și ei din înțelepciune un ideal transcendent. Când Lucrețiu, în poemul său despre Natură, face elogiul lui Epicur, pe care discipolii lui îl considerau un înțelept, el descrie în realitate filozoful ideal. Așadar, care sunt calitățile pe care Lucrețiu le admira la Epicur? Prima este iubirea lui față de oameni. Când și-a expus doctrina, a vrut să salveze specia umana căzută pradă terorii superstiției și frământării patimilor. O a doua trăsătură caracteristică înțelepciunii sale este curajul viziunii cosmice: Epicur, spune Lucrețiu, a trecut cu ajutorul spiritului dincolo de barierele arzânde care limitează universul și a parcurs imensitatea întregului. O a treia trăsătură: este liber, fără frică, într-o pace lăuntrică asemănătoare cu cea a zeilor, despre care putem spune, conform doctrinei sale, că nici o grijă nu le agită pacea sufletului. De fapt, aceste trei trăsături se regăsesc în figura înțeleptului, descrisă de toate celelalte școli, exceptându-i pe sceptici. Conștiință cosmică, așa cum bine a arătat Groethuysen[1], „El e clipă de clipă conștient în mod constant de Tot“; deține conștiința unui rol de îndeplinit față de ceilalți oameni, pentru a-i elibera de ignoranță, de frici și de patimi, ajutându-i să descopere acest cosmos pe care el a reușit să-l descopere; în fine, are libertatea inexpugnabilă și de neînfrânt a unei citadele interioare, libertate

1. B. Groethuysen, *Anthropologie philosophique*, Paris, 1952, p. 80.

care conferă o pace absolută. Aceste caracteristici sunt la urma urmei cele ale filozofului ideal. În întreaga tradiție occidentală regăsim figura înțeleptului antic, de pildă sub trăsăturile omului liber al lui Spinoza sau sub forma Ideii de filozof, despre care vorbește Kant și despre care spune, anunțându-l astfel pe Kierkegaard: „Un filozof care să corespundă acestui model nu există, la fel cum nu există un adevărat creștin. Ambii reprezintă norme."[1]

Mă întrebați dacă această figură, încă vie în vremea lui Kant, mai e actuală? În ciuda zâmbetelor răutăcioase pe care naivitatea mea le-a provocat unora, vă voi răspunde că da, cu condiția de a ne aminti în primul rând că figura înțeleptului nu e decât un model, un ideal care orientează și inspiră modul de a trăi și că trebuie ținut cont, pentru a concepe această figură, de noile condiții istorice. Cred că nimic nu-i mai ridicol decât a declara pe cineva înțelept sau sfânt. Aici voi fi ceva mai dur. Mi-am amintit că, recent, cardinalul Daniélou a vrut să-l canonizeze pe de Gaulle. Faptul că a putut să aibă o asemenea idee mi se pare de neconceput. În aceeași ordine de idei, au avut loc niște canonizări recente: cea a lui Pius IX mi s-a părut incredibilă. În ce-l privește pe Ioan XXIII, vreau să vă povestesc o mică anecdotă. Când eram la parohia Saint-Séverin, el era nunțiu papal la Paris și a venit în inspecție la parohie pentru că preotul paroh a introdus anumite inovații liturgice. Trebuia să ia masa la prezbiteriu. Preotul era evident îngrozit: nu e treabă ușoară să primești un nunțiu papal. S-a gândit să-l pună să servească la masă pe un laic care trăia la prezbiteriu și care, caz destul de neobișnuit, era un ofițer englez care ajuta parohia în multe privințe. Ofițerul a acceptat cu amabilitate. A venit momen-

1. Kant, *Vorlesungen*... (citat n. 17), p. 8.

tul servirii vinului. Dar cum omul nostru nu învățase să servească la masă, ofițerul l-a servit pe nunțiu prin dreapta, sau poate prin stânga, nu mai știu, neștiind nici eu cum trebuie procedat. Și viitorul Ioan XXIII s-a înfuriat, spunând că nu așa se servește vinul; era furios. Pentru mine, nunțiul papal a fost definitiv clasat. Să te înfurii pentru un lucru atât de mărunt! Putea avea cel puțin tactul de a nu spune nimic, de a nu remarca atât de apăsat o greșeală minoră. În mici detalii de genul ăsta se vede personalitatea oamenilor. Ceea ce nu știrbește cu nimic meritul celui care, devenit Ioan XXIII, a decis să convoace Conciliul Vatican II. Dar chiar dacă a fost beatificat recent, în ochii mei nu e un sfânt.

După această mică paranteză mai amuzantă, să revenim la figura înțeleptului. La drept vorbind, dacă ne gândim bine, e posibil ca acest cuvânt, „înțelept“, să fi îmbătrânit rău. Cuvântul ne face să ne gândim la un fel de inerție ușor egoistă, cu totul opusă caracterului paradoxal și activ al lui *sophos* din Antichitate, pe care uneori îl încarna vicleanul și aventurierul Ulise. Să renunțăm la cuvânt, dar să vedem care poate fi conținutul cuvântului. Ideea de pace și de libertate interioară mi se pare în continuare actuală. De altfel, conștiința cosmică despre care vorbea Groethuysen mi se pare un dat capital. Dar am vorbit deja despre asta. În primul rând grija față de celălalt se cere intensificată. Georges Friedmann[1] a spus: „Înțeleptul modern (dacă ar exista) n-ar evita cloaca oamenilor.“ E cu neputință ca filozoful să uite mizeria generalizată din lume, suferințele de tot felul care-i oprimă pe oameni, și să nu sufere în fața neputinței sale de a face o schimbare. Schopenhauer vorbea despre scandalul copiilor puși la muncă, închiși în ateliere de filatură de la

1. G. Friedmann, *La Puissance et la Sagesse*, op. cit., p. 360.

vârsta de cinci ani, timp de zece ore pe zi. Dar sunt multe alte lucruri de spus despre suferințele scandaloase pe care le trăiesc în prezent, zi de zi, copii, femei și bărbați, de exemplu tragedia femeilor afgane sau a copiilor palestinieni copleșiți de disperare. Cum să ne păstrăm pacea interioară când simțim cum crește în noi revolta? Cu toate astea, cred că fără pace lăuntrică nici o acțiune nu poate fi până la urmă eficientă. Cum se poate concilia inconciliabilul? Nu indiferența va aduce pacea sufletului, așa cum profesau anumite școli filozofice din Antichitate, ci dobândirea ei va fi urmarea preocupării de a acționa bine, fără a ne lăsa mânați de ură, mânie sau milă.

Altfel spus, pentru dumneavoastră practica filozofiei și căutarea înțelepciunii filozofice nu se încheie niciodată. Trebuie să exersezi mereu, căci înțelepciunea cere tot mai mult: să mergi mereu mai departe, să continui fără încetare să reînnoiești practicile filozofice și viața filozofică. Jankélévitch și-a intitulat cartea de interviuri Quelque part dans l'inachevé [Undeva în neterminat]. *Este un citat din Rilke. Și pentru dumneavoastră, ne aflăm, să zicem, undeva în neterminat. Sau, pentru a folosi o expresie similară, marele compozitor francez Jean Barraqué, din păcate prea puțin cunoscut în zilele noastre, a pus pe muzică cuvintele lui Hermann Broch: „neterminare fără încetare" Cred că pentru dumneavoastră filozofia, sau filozoful se află mereu într-o stare de neterminare. Dar poate că neterminarea este ceva pozitiv în viața filozofică.*

Sunt absolut de acord. De altfel, problema *sfârșitului* filozofiei este o problemă interesantă. Cred că am vorbit despre asta în altă parte, cu referire la Wittgenstein, pentru că, în *Tractatus*, el voia să încheie cu filozofia, pentru a lăsa locul unei înțelepciuni pe care o definea ca o „viziune justă asupra

lumii". În paranteză fie spus, ne aflăm aici în prezența unui exemplu de înțelepciune „modernă", pe care Wittgenstein a încercat s-o trăiască renunțând vreme de mai mulți ani să scrie filozofie și ducând o viață obișnuită. Ulterior a revenit la discursul filozofic, ceea ce dovedește că nu-i ușor să pui punct căutării filozofice. Experiența lui Wittgenstein e interesantă, pentru că arată că-i foarte dificil, poate chiar imposibil, să considerăm că ne-am fixat într-o stare de înțelepciune definitivă. De fapt, ceea ce Wittgenstein considera că e o stare de înțelepciune era o viață filozofică, plină de imperfecțiuni și de eforturi și însoțită de schițe de discursuri filozofice, ceea ce l-a îndemnat să reia scrisul filozofic odată cu *Cercetările filozofice*.

Experiența lui Wittgenstein arată așadar că filozofia se mișcă într-un mod pe care l-am putea numi asimptotic în direcția idealului înțelepciunii, dar că nu e lucru ușor s-o închei cu filozofia. Efortul depus în direcția înțelepciunii, adică pentru a duce o viață filozofică, este mereu neîncheiat. Ca să luăm un exemplu, ne putem gândi că meditația ca exercițiu spiritual este un lucru admirabil. Dar trebuie să ne dăm seama de ceea ce se petrece în realitate. Discursul nostru interior e întotdeauna întrerupt, haotic, dispersat. Cum putem să ne punem în ordine gândurile? E posibil ca efectiv anumiți oameni să ajungă la o solidă stăpânire a limbajului lăuntric. Ei se află cel mai aproape de idealul de înțelepciune. Vor exista fără îndoială momente în care filozoful va reuși să-și redobândească unitatea, să devină conștient de sine însuși și de lume. Dar, pentru a atinge asemenea stări, trebuie să ducă o luptă permanentă, care însă n-are cum să fie permanentă. Stoicii care-i cer omului o atenție de fiecare clipă se raportează mai degrabă la un înțelept ideal decât la un om concret. Bietul Marc Aureliu

trebuia să scrie pagini după pagini pentru a reuși să regăsească dispoziția lăuntrică pe care ar fi trebuit s-o aibă în chip firesc.

Am putea spune că transcendența idealului de înțelepciune explică această neterminare a filozofiei.

8

DE LA SOCRATE LA FOUCAULT. O LUNGĂ TRADIȚIE

ARNOLD I. DAVIDSON *În eseul dumneavoastră, „Éloge de Socrate", este puternic conturată figura lui Socrate așa cum apare ea în interpretarea lui Kierkegaard și a lui Nietzsche. Ce legătură vedeți între Socrate din Antichitate și refolosirea constantă a acestei figuri în istoria filozofiei?*

PIERRE HADOT În strălucirea figurii lui Socrate există ceva extraordinar. Așa cum a spus-o Merleau-Ponty, în lecția sa inaugurală de la Collège de France, care îmi place mult – chiar și acum continui s-o citesc și s-o recitesc –, toți filozofii sau aproape toți (l-aș lăsa deoparte pe Epicur) „s-au plasat mereu sub patronajul unui om care nu scria, care nu preda, [...] care le vorbea celor pe care-i întâlnea pe stradă și care a avut probleme cu opinia publică și cu autoritățile" Citez acest pasaj cu o plăcere cu atât mai mare, cu cât, în context, Merleau-Ponty enunță problema pe care ne-o punem în aceste convorbiri: „Filozofia scrisă în cărți a încetat să le vorbească oamenilor. Caracterul ei insolit și aproape insuportabil s-a ascuns în viața decentă a marilor sisteme." Acest elogiu al lui Socrate, rostit la mijlocul secolului XX, amintește de un text scris de Plutarh cu nouăsprezece secole mai devreme. Este un text la care am mai făcut trimitere. El spune că dacă Socrate a fost filozof, a făcut asta plimbându-se cu prietenii, mâncând cu ei, discutând cu ei, mergând asemenea

lor la război și bând în cele din urmă cucuta, nu ținând lecții de la înălțimea unei catedre. A arătat totodată că viața cotidiană dă posibilitatea de a filozofa. De-a lungul secolelor, și în primul rând în Antichitate, în special pentru stoici și cinici, Socrate a fost deci modelul de filozof, anume modelul de filozof a cărui principală învățătură a fost viața și moartea sa.

La drept vorbind, orice ar spune Merleau-Ponty, nu toți filozofii l-au recunoscut pe Socrate drept patron. Descartes sau Spinoza, de exemplu, vorbesc foarte puțin despre el. Se revendică de la el mai ales gânditorii existențiali, ca Merleau-Ponty însuși, sau Kierkegaard și Nietzsche. De fapt, Kierkegaard și Nietzsche au viziuni aparent foarte opuse despre Socrate, dar până la urmă ele s-ar putea întâlni. Ceea ce i-a plăcut lui Nietzsche[1] la Socrate, după ce multă vreme îl atacase, e veselia, înțelepciunea plină de vioiciune, care, după el, îi lipsește lui Isus. Socrate al lui Nietzsche e mai degrabă Socrate din *Amintirile despre Socrate* ale lui Xenofon decât cel al lui Platon, ca și acel Socrate care dansează în *Banchetul* aceluiași Xenofon. Și Nietzsche adaugă că pentru a-l înțelege pe Socrate trebuie să ne folosim de Montaigne și de Horațiu ca ghizi. E adevărat că pe întregul parcurs al *Eseurilor* lui Montaigne[2] figura lui Socrate revine mereu ca ideal perfect de viață. Măreția lui Socrate era de a fi capabil să se joace cu copiii și să considere că-și folosea timpul foarte bine atunci. Montaigne admiră la Socrate capacitatea de a se adapta la toate împrejurările vieții, fie că e război sau pace, abundență sau lipsuri, extaz sau joc. Nietzsche admira simplitatea vieții și a limbajului său, simțul

1. Nietzsche, *Humain trop humain, Le voyageur et son ombre*, § 86.
2. De exemplu, *Essais,* III, 13, „Bibl. de La Pléiade“, Gallimard, Paris, 1992, p. 1090.

limitelor condiției umane, încrederea sa în resursele naturii simple, care le dă oamenilor obișnuiți și umili curajul de a trăi și de a muri fără să aibă nevoie de discursurile filozofilor. Socrate trăiește simplu și plenar o viață omenească.

Acest Socrate al lui Nietzsche este, așa cum am văzut, îndrăgostit de viață. Dar, spre deosebire de Montaigne, Nietzsche crede că simplitatea lui Socrate, banalitatea afirmațiilor sale, ironia sa erau un mijloc de comunicare indirectă, pentru a nu spune clar ce gândea. Și s-ar putea ca ceea ce ascundea să fi fost un secret înfricoșător. Căci există aceste cuvinte ale lui Socrate, la finalul lui *Phaidon*, în momentul morții sale: „Îi sunt dator lui Asclepios un cocoș", care ar trimite cu gândul la faptul că Socrate vrea să facă un sacrificiu de recunoștință către zeul medicinei, fiindcă l-a vindecat de viață. Viața, existența ar fi așadar o boală? Să fi fost acesta secretul lui Socrate? Să fi mințit Socrate întreaga sa viață? Pentru Nietzsche, Socrate ar fi fost mai mare dacă n-ar fi spus nimic, dacă și-ar fi păstrat secretul. Însă, de fapt, cred că Nietzsche înțelege greșit. Cuvintele lui Socrate nu vor să spună că viața în sine e o boală, ci că viața trupului e o boală și doar viața sufletului este adevărata viață. Platon a vrut să pună în gura lui Socrate o doctrină platoniciană, dar nu cred că Socrate însuși ar fi pronunțat acele cuvinte, cel puțin nu cu acel sens. Poate a spus-o ironic, cum crede Jankélévitch în cartea sa *Ironia*. Problema pusă de acest „îi sunt dator lui Asclepios un cocoș" este de altfel celebră și dificilă și s-au propus mai multe interpretări[1]. Oricum ar

1. Una dintre aceste interpretări mi-a fost semnalată cu amabilitate de domnul Michel Auphan: cea dată de G. Dumézil, în cartea sa *Le Moyne noir en gris dedans Varennes*, Gallimard, Paris, 1984; ar fi vorba despre vindecarea lui Criton de greșeala pe care o comitea susținându-i pe partizanii evadării lui Socrate.

fi, această îndoială a lui Nietzsche cu privire la Socrate arată mai ales propria sa îndoială cu privire la sensul vieții. Acest Socrate poznaș al lui Nietzsche a devenit în cele din urmă tragic. Cât despre Socrate al lui Kierkegaard, el e tragic de la bun început. Reprezintă gravitatea responsabilității existențiale a Individului, a Existentului, care este Individ și Existent tocmai fiindcă e straniu, inclasabil, divizat și sfâșiat de neterminarea sa lăuntrică, lipsit de ceea ce iubește. Așa cum Kierkegaard nu este creștin decât prin conștiința sa că nu este creștin, Socrate nu este înțelept decât prin conștiința sa că nu este înțelept. Prin asta este filozof, lipsit de înțelepciune, dar îndrăgostit de înțelepciune. Kierkegaard are și el pagini frumoase despre metoda socratică. Socrate nu vrea să fie decât un mamoș, n-are pretenția de a fi un maestru. Nu are nici o pretenție asupra sufletului discipolului său, așa cum nici discipolul său nu are asupra sufletului maestrului. Montaigne lăudase la rândul său renunțarea lui Socrate de a revendica o autoritate de maestru.

Se întrevede în aceste câteva exemple varietatea formelor sub care le-a apărut figura lui Socrate filozofilor. La urma urmei, istoria filozofiei a fost influențată major mai mult de un Socrate mitic, decât de unul istoric.

Când îl puneți în opoziție pe acest Socrate mitic cu cel istoric, există cel puțin două moduri de a-l gândi pe primul: un Socrate pur fictiv și un Socrate care nu e istoric, dar e înrădăcinat în istorie funcționând totuși ca un ideal: există istoria ca ficțiune și istoria ca ideal. Așadar, pentru dumneavoastră, mitic nu înseamnă doar fictiv, ci și ideal.

Platon este primul filozof care a început să-și proiecteze propriile concepții filozofice asupra figurii lui Socrate. El este

la originea miticului Socrate. Și aproape toți filozofii care au vorbit despre Socrate au vorbit despre figura lui Socrate așa cum a schițat-o Platon, sau uneori Xenofon, dar probabil că și imaginea schițată de acesta e destul de mitică. Platon l-a idealizat pe Socrate și pentru a-l pune în raport cu propriile sale perspective platoniciene, dar și pentru că a vrut să pună în valoare toată semnificația filozofică a figurii lui Socrate. Lucrurile sunt aici destul de complexe. Pe de o parte, filozofii au urmat exemplul lui Platon și au proiectat la rândul lor asupra lui Socrate ceea ce îi interesa pe ei. Din acest punct de vedere, Socrate poate să ia de-a lungul istoriei chipuri destul de diferite. Dar, pe de altă parte, există și o anumită constanță în ideea pe care ne-o facem despre esențialul mesajului socratic. Am vorbit într-o conversație anterioară despre posibilitatea de a actualiza un aspect sau altul din filozofia antică. Exemplul lui Socrate este interesant pentru că nu ne interesează să actualizăm doctrina, deoarece e foarte greu să ne dăm seama în ce a putut consta ea, dincolo de afirmația enigmatică a non-cunoașterii, ci lucrul pe care urmărim să-l actualizăm, și care devine un ideal filozofic, este chiar viața și moartea lui consacrate în întregime celorlalți, consacrate faptului de a-i face să aibă grijă de ei înșiși, de a-i face să fie mai buni. Aș crede că Montaigne a înțeles cel mai bine esența lui Socrate. Și cred totodată că cei pe care i-am numit filozofi existențiali au avut dreptate să vadă în Socrate filozoful prin excelență, în măsura în care, ducând o viață cotidiană simplă, o transfigurează prin conștiința pe care o are despre valoarea infinită a fiecărei clipe din această viață de zi cu zi.

Printre filozofii dumneavoastră preferați știu că Montaigne v-a impresionat mult. Când și de ce?

Prima mea întâlnire cu Montaigne, la vârsta de paisprezece sau cincisprezece ani, a fost rodul întâmplării. În biblioteca aflată la dispoziția noastră la Seminar, se găseau extrase din Montaigne traduse în franceză modernă. Am fost fascinat. Nu mai știu exact de ce, poate pentru că Montaigne, care vorbea în detaliu despre el însuși și despre oameni, mă făcea să descopăr strania natură umană. Întreaga Antichitate se găsea acolo, dar și viața epocii sale, cu indienii din America și țăranii din împrejurimi. Natura umană apărea atât de complexă, încât justifica toate atitudinile: scepticism și credință, rigoare stoică și relaxare epicuriană. Am aflat din Montaigne importanța simplității, ridicolul pedantismului. Am fost extrem de frapat de eseul numit „A filozofa înseamnă a învăța să murim". Poate nu l-am înțeles foarte bine atunci, dar a fost unul dintre textele care m-au condus să-mi reprezint filozofia drept altceva decât un discurs teoretic. De altfel, la clasă studiam teoriile lui Montaigne despre educație, care sunt foarte interesante prin respectul arătat personalității copilului și totodată prin critica unui învățământ abstract, care privilegiază informarea în locul formării. După cum se știe, Montaigne opunea capetele bine formate capetelor pline de informații. Am citit și recitit *Eseurile* de mai multe ori în cursul vieții mele, întotdeauna cu aceeași plăcere. M-am delectat găsind în ele tot felul de anecdote savuroase. Și, mai recent, am fost foarte impresionat de un text pe care, alături de altele, l-am pus ca motto la începutul cărții *Ce este filozofia antică?*, un text care mi se pare absolut extraordinar. Montaigne[1] își imaginează că cineva spune: „N-am făcut nimic toată ziua", și îi răspunde: „Ce, nu ați trăit?

1. Montaigne, *Essais*, III, 13, Gallimard, Paris, 1962, p. 1088 [trad. rom. Mariella Seulescu, Editura științifică, București, 1971, p. 677].

Este cea mai strălucită din realizările voastre!“ Nietzsche[1] va repeta ideea spunând că instituțiile umane au drept scop să-i împiedice pe oameni să-și simtă viața. Regăsim în acest pasaj din Montaigne recunoașterea valorii infinite a vieții înseși, a existenței; asta inversează toate valorile obișnuite și mai ales ideea foarte răspândită că ceea ce contează înainte de toate este să faci ceva, în timp ce, pentru Montaigne, cel mai important este să fii. În același timp, mi-am dat seama că la Montaigne asta era și o moștenire a gândirii antice. El a înțeles de fapt foarte bine sensul filozofiei antice, mai ales al epicurismului.

Știu că pentru dumneavoastră Henri Bergson continuă să fie un filozof interesant și actual, care n-are nimic perimat. Ați menționat deja ideea bergsoniană a unei transformări a percepției noastre obișnuite. Există și alte aspecte ale lui Bergson care rămân vii pentru dumneavoastră?

Bergson reprezintă pentru mine în primul rând disertația mea de bacalaureat din 1939, când am avut ca subiect un text din Bergson: „Filozofia nu înseamnă construcția unui sistem, ci decizia odată luată [adică o dată pentru totdeauna] de a privi cu naivitate în tine însuți și în jurul tău.“ În primul rând, formula „filozofia nu înseamnă construcția unui sistem“ elimina din start orice construcție teoretică și abstractă. Apoi venea a doua parte a frazei, care arăta că filozofia este înainte de toate o alegere, și nu un discurs. Este o decizie, o atitudine, un comportament, un mod de a vedea lumea. „De a privi cu naivitate în sine însuși și în jurul său“: expresia „cu naivitate“ ne amintește că definind filozofia

1. Nietzsche, *Considérations intempestives, Schopenhauer comme éducateur*, 4, Aubier, Paris, 1966, p. 79.

ca o transformare a percepției, Bergson alege exemplul pictorului care, pentru a privi cu naivitate, adică pentru a reveni, aș spune aproape la percepția brută a realității, trebuie să facă un mare efort de transformare a privirii, să se debaraseze de toate obișnuințele pe care le avem când ne raportăm la lucruri. Așadar, formula „a privi cu naivitate" înseamnă să elimini artificialul, obișnuitul, convenționalul, ceea ce e construit și să revii la o percepție pe care am putea-o numi elementară, degajată de orice prejudecată. Se poate spune că acest efort, analog celui al pictorului, este un exercițiu spiritual. La Bergson, această nouă percepție consta într-o viziune a realității ca realitate în devenire, în evoluție, ca apariție a unei noutăți imprevizibile. O lume nu gata făcută, ci pe cale de a se face. Este adevărat că multe dintre afirmațiile lui Bergson par acum perimate, fie în ce privește evoluția însăși, fie în ce privește funcționarea creierului. Dar cred că esența bergsonismului nu se află în aceste detalii pe care știința le poate contrazice. Eu cred că esența bergsonismului va fi mereu ideea de filozofie ca transformare a percepției.

În educația religioasă pe care am primit-o, care ar fi trebuit să fie pur tomistă, avea și Bergson un loc, cel puțin în domeniul psihologiei. Opera lui Bergson inaugurase o psihologie a introspecției, care se potrivea destul de bine cu viața spirituală către care eram îndemnați să ne deschidem. Dar Bergson însemna și afirmarea unei evoluții creatoare, care era greu compatibilă cu ideea creștină a creației. Nu peste mult timp, părintele Teilhard de Chardin avea să propună o versiune evoluționistă a creștinismului, la care am aderat cu entuziasm.

Mai târziu, cândva în jurul anului 1968, am fost foarte interesat o vreme de filozofia naturii și l-am redescoperit pe Bergson ca filozof al naturii datorită cărții lui Jankélévitch

despre Bergson și a lucrărilor lui Merleau-Ponty; adică mă interesa importanța noțiunii de organism, concepția privitoare la natură înțeleasă ca o creație, ca o mișcare venind din interior (este de altfel sensul antic al lui *physis*): „Naturii nu i-a fost mai greu să facă un ochi decât îmi este mie să ridic o mână." Am încercat să arăt, într-o conferință din cadrul Întâlnirilor Eranos, că aceste concepții erau de fapt plotiniene.

Vladimir Jankélévitch este în același timp continuatorul gândirii lui Bergson și un filozof cu totul singular. Jankélévitch a insistat mult asupra faptului că viața morală trebuie să fie o viață mereu reînnoită, ca un exercițiu de sine care nu se încheie niciodată; iar la el, spre deosebire de majoritatea filozofilor contemporani, rolul iubirii în viața morală este absolut central.

Nu cunosc toată opera lui Jankélévitch. Așa cum am spus, în cercetările mele despre Plotin am fost puternic influențat de cartea lui Jankélévitch despre Bergson, care face multe aluzii la raporturile dintre Plotin și Bergson, dar care m-a făcut să înțeleg și influența pe care a putut-o avea neoplatonismul asupra filozofiei naturii. Mi-a plăcut mult și cartea lui despre *Ironie*, care face dovada unei analize extrem de puternice a psihologiei umane.

Cred că faceți aluzie la ceea ce spune Jankélévitch despre iubire în al doilea volum din *Traité des Vertus*. Aveți dreptate să spuneți că el se deosebește de filozofii contemporani prin faptul că acordă un loc central iubirii în viața morală. Prin aceasta, este încă o dată discipolul fidel al lui Bergson. Subtilitatea cu care reflectează asupra problemelor îndelung discutate în teologie și în morală, asupra posibilității iubirii pure și asupra raportului dintre egoism și iubire e absolut uimitoare. În special, el a văzut foarte bine ce anume este

misterios în iubire: cum pot fi iubiții egoiști și interesați, având în vedere că iubirea lor îi transcende și este pură și dezinteresată?

Ați scris că în Banchetul *lui Platon apariția temei iubirii introduce un element irațional, adică un element care nu este deloc doar de ordin intelectual, ci care implică alte domenii ale vieții psihice, voința și chiar pasiunea. Transformarea individului se poate realiza prin iubire. Ce implică acest element al iraționalității iubirii la Platon?*

Când am vorbit despre această iraționalitate, am vrut să arăt că filozofia lui Platon era mult mai complexă decât ne imaginăm atunci când prezentăm filozofia platoniciană ca un magnific edificiu rațional. Am putea crede că, din perspectiva *Banchetului*, iubirea are doar rolul de a fundamenta comunitatea sufletelor care permite dialogul și reflecția filozofică și că este străină de demersul propriu-zis filozofic. Dar, așa cum se vede în finalul discursului Diotimei, iubirea face parte integrantă din acest demers propriu-zis filozofic, pentru că înălțarea spre Frumusețe începe prin iubirea unui corp frumos, chiar dacă urmărește prin iubire frumuseți mai spirituale. Iubirea unui corp frumos este deja, potențial, iubirea Frumuseții eterne. Ea se explică prin atracția acestei frumuseți. Demersul filozofic are drept motor dorința și implică un element nondiscursiv. Dimensiunea iubirii îi dă filozofiei caracterul unei experiențe trăite, vii, a unei prezențe. Lucru adevărat pentru Platon, dar și pentru întreaga filozofie.

Când ați început să-l citiți pe Heidegger?

În 1946: din fericire atunci am dat, nu mai știu în ce împrejurări, peste cartea lui Alphonse de Waelhens despre filozofia

lui Heidegger. A fost un mare noroc, pentru că pe vremea aceea Heidegger era greu accesibil. Doar mici texte fuseseră traduse în franceză. În anul în care mi-am dat licența, existau cursurile lui Jean Wahl despre Heidegger – din nefericire, din motive pe care nu mi le mai amintesc, n-am putut să le frecventez. Poate tocmai pentru a suplini această lacună, am citit cartea lui Waelhens, care avea avantajul de a fi clară – de altfel m-am străduit să și traduc din Heidegger, nu *Sein und Zeit*, ci lucrarea despre Platon. Trebuie să mărturisesc că am fost destul de dezamăgit, pentru că inițial am avut senzația că textul era complicat în mod inutil, iar apoi că uneori raționamentul era cam simplist, cel puțin în ce-l privește pe Platon. Până la urmă, cartea lui Waelhens mi-a dezvăluit lucrurile pe care le consider eu esențiale la Heidegger, sau cel puțin lucrurile foarte importante pe care cred că mi le-a adus Heidegger: anume mai ales distincția dintre cotidian, sau impersonalul „se", cum spune Heidegger, și existența autentică. Pe de o parte, Heidegger descrie excelent ceea ce numim cotidian, pe care și Bergson l-a descris arătând că, în viața curentă, deciziile noastre, reacțiile noastre nu sunt foarte conștiente, că ele nu pornesc din adâncul nostru și din personalitatea noastră, ci că e vorba despre reacții stereotipe, pe care le poate avea oricine: în viața cotidiană există un fel de depersonalizare. Iar Bergson opunea acestei atitudini atitudinea conștientă a omului care privește cu naivitate în el însuși și în jurul lui, care își transformă complet percepția despre lume. La Heidegger, aceasta devine opoziția dintre cotidian, banal, și o stare în care suntem conștienți de existență și, așa cum am mai spus, conștienți că suntem sortiți morții (este ceea ce el numește ființa-întru-moarte), așadar conștienți de propria finitudine. În acel moment, existența capătă cu totul altă înfățișare, de altfel

angoasantă; poate din cauza morții, dar și din cauza enigmei pe care o reprezintă faptul de a exista. Cred sincer că aceste analize ale lui Heidegger continuă să fie valabile, și ele m-au influențat mult. Trebuie să precizez că această opoziție dintre cotidian și autentic nu înseamnă deloc că trebuie să trăim fără încetare în autentic. Omul trăiește firesc și, am putea spune, în mod necesar în cotidian, dar i se poate întâmpla câteodată să întrevadă existența într-o cu totul altă perspectivă. Și nu e deloc puțin.

Ați scris un articol în care subliniați rădăcinile neoplatoniciene ale faimoasei idei heideggeriene a diferenței ontologice dintre ființă și ființare.

Vreți să spuneți despre opoziția dintre ființă și ființare care se găsește într-un fragment al unui comentariu despre dialogul *Parmenide* al lui Platon, care cred că trebuie să-i fie atribuit lui Porfir, un neoplatonician, discipol al lui Plotin. Este o opoziție între infinitivul verbului a fi, adică acțiunea de a fi, și o realitate determinată, „ființarea“: ceea ce este, o realitate inferioară, pentru că nu face decât să participe la acțiunea de a fi. Lucrul extraordinar în această teorie este ideea unei activități de a fi, luată în sine, lipsită de orice substanțialitate.

Această opoziție între ființa la infinitiv (*esse*) și „ceea ce este“ (*quod est*) se găsește la Boetius într-un mic tratat numit *De Hebdomadibus*, tratat comentat adesea în Evul Mediu. Poate prin acest intermediar a întâlnit Heidegger, care avea o bună formație scolastică, această opoziție, dar se poate totodată să fi ajuns singur la respectiva distincție.

În orice caz, există o mare diferență între opoziția ierarhică dintre ființă și ființare care se găsește în comentariul la *Parmenide* și diferența ontologică enunțată de Heidegger.

M-aș feri să vorbesc despre rădăcinile neoplatonice ale acestei diferențe.

Am fost întotdeauna uimit de faptul că scrisul lui Heidegger este într-un anumit sens opusul stilului dumneavoastră de a scrie filozofie. Mi se pare că pentru dumneavoastră simplitatea, luciditatea reprezintă o obligație morală.

A, sunteți foarte amabil că-mi spuneți asta! Dar poate că eu n-am avut de exprimat lucruri așa de profunde ca Heidegger. E adevărat că stilul lui Heidegger pune într-adevăr o problemă, în primul rând pentru limba germană însăși – căci a torturat totuși limba germană –, și apoi din pricina emulilor care au torturat diferite alte limbi pentru a-l imita, și asta a creat o modă, care poate se va termina la un moment dat, un mod foarte obscur de a scrie filozofie, având drept rezultat descurajarea multor cititori. Uneori avem impresia că este un joc pentru filozof, care, cum am spus, are mereu o înclinație naturală să se asculte vorbind și să se privească scriind. De fapt, problema nu e atât rafinarea tehnicii limbajului, căci în Antichitate stoicii erau cunoscuți pentru rafinamentul tehnic, și scolasticii de asemenea. Acest rafinament tehnic corespunde adesea cu necesitatea de a exprima o nuanță dificil de redat. Ne vedem siliți să inventăm un cuvânt sau să modificăm sensul obișnuit al unui cuvânt. Există așadar cuvinte tehnice, dar știm exact cu ce corespund ele, în timp ce, în filozofia post-heideggeriană, metafora, prea adesea prost definită, joacă un rol abuziv.

Existențialismul francez v-a impresionat mult. Care au fost cele mai importante teme existențialiste pentru dumneavoastră?

A existat în primul rând o problemă care a apărut de exemplu într-o discuție de la Societatea de filozofie, cu privire la

o expunere a lui Jean Wahl: „Subiectivitate și transcendență“ Câțiva participanți au discutat despre distincția care poate exista între un filozof *existențial* și un filozof *al existenței*. Un filozof existențial ar fi până la urmă un filozof care este filozof prin existența sa, cineva pentru care filozofia se confundă în mare parte cu existența lui, iar un filozof al existenței este un filozof care ține discursuri despre existență. Aș accepta cu dragă inimă această poziție. Întotdeauna am avut senzația că existențialiștii au conceput filozofia ca pe o decizie, ca pe alegerea unui mod de viață, dar s-au limitat adesea doar la discursul despre existență. Este o problemă generală, dar probabil una insolubilă. Se revine constant la această constatare: filozoful are întotdeauna tendința de a se mulțumi cu discursul său. În afară de asta, pentru mine, în 1946, când mi-am făcut studiile la Paris, existențialismul însemna mai ales Gabriel Marcel, pentru că era un existențialist creștin. De fapt, de la el am învățat multe lucruri nu când l-am auzit vorbind, ci când i-am citit cărțile. În primul rând, distincția dintre a fi și a avea, foarte fecundă, a fi raportându-se la persoană, iar a avea la tot ce nu este persoana, dar în care persoana riscă să se piardă. De asemenea, distincția dintre mister și problemă, care e foarte interesantă; problema fiind o chestiune la care se poate răspunde și care poate fi rezolvată definitiv, în timp ce misterul, așa cum spunea Gabriel Marcel, își uzurpă propriile temeiuri, fiindcă suntem prinși în el, așa cum, de pildă, există un mister al trupului pentru că *suntem* trup. De asemenea, evident, l-am citit pe Sartre, *Ființa și Neantul* și mai ales *Greața*, care era interesant, pentru că se vedea clar că exista la el o experiență, un fel de extaz chiar, având drept obiect existența. Dar, în legătură cu această greață, am avut întotdeauna senzația că este un sentiment propriu psihologiei lui Sartre. S-ar putea

la fel de bine vorbi despre minunare, nu despre greață, în fața existenței. A mai fost cineva ale cărui cursuri le-am frecventat la Collège de France, dar nu suficient, e vorba de Merleau-Ponty, care era parțial moștenitorul lui Bergson, în măsura în care filozofia lui era centrată pe percepție, folosea formule precum „filozofia trebuie să ne reînvețe să vedem lumea“ și dezvoltase o reflecție interesantă despre arta modernă, lucruri care m-au influențat mult.

Dar ideea absurdității vieții, fundamentală pentru Camus, Sartre, chiar și pentru existențialiștii ruși: mi se pare că n-ați vorbit niciodată despre asta?

Într-adevăr, respingeam acest aspect al existențialismului, evident, mai ales la vremea respectivă, în 1946, când eram foarte puternic influențat de creștinism. De fapt, este o noțiune care-mi e destul de străină; de altfel, e abstractă, pentru că e rezultatul unui raționament: din moment ce Dumnezeu a murit, nu mai există nici o justificare a existenței, așadar existența este absurdă. Personal, eu n-o percep ca absurdă. Prefer poziția lui Merleau-Ponty: „Lumea și rațiunea, spune Merleau-Ponty în prefața la *Fenomenologia percepției*, nu pun probleme; dacă dorim, putem spune că sunt misterioase, dar acest mister le definește, nu poate fi vorba de risipirea lui prin vreo soluție, el e dincoace de soluții. Adevărata filozofie ne reînvață să privim lumea.“ Uimire, minunare în fața unei iruperi inexplicabile, sunt de acord, dar de ce greață?

La Sartre, de exemplu, și la alții, găsim o întreagă metafizică a libertății. Dar când vă citim textele, este evident că, dacă practicile libertății se află în centrul gândirii dumneavoastră, ele nu v-au împins niciodată să dezvoltați o metafizică. Există

vreo diferență fundamentală între o metafizică existențială și practicile existențiale?

Folosind cuvântul metafizică, vă referiți, nu-i așa, la o teorie filozofică? E adevărat că n-am avut niciodată pretenția de a propune o metafizică existențială, dar am încercat, în schimb, să propun, cu modestie, o teorie a practicilor existențiale. Evident că practicile existențiale presupun, așa cum spuneți, libertatea. După umila mea părere, este extrem de dificil de propus acum o teorie sau o metafizică a libertății. Atât științele umaniste, cât și științele exacte lasă să planeze îndoieli serioase asupra libertății acțiunilor noastre și o teorie sau o metafizică a libertății nu cred că ar modifica nimic. Trebuie să ținem cont de aceste date atunci când încercăm să definim responsabilitatea unui individ sau capacitatea lui de a-și depăși pulsiunile. Dar, pe de altă parte, experiența arată că suntem capabili să practicăm exerciții spirituale, fiecare în felul lui și în funcție de limitele lui psihologice. Trebuie să procedăm aidoma lui Diogene, cinicul, care, fără să spună nimic, dovedea pur și simplu existența mișcării mergând. În această privință, eu am rămas la răspunsul dat la examenul oral de la bacalaureat când, întrebat de examinatoare: „Care este definiția voinței?“, am răspuns: „Voința nu se definește, se experimentează.“ Putem de asemenea considera, împreună cu Kant, că libertatea este unul dintre postulatele rațiunii practice.

Cum l-ați descoperit pe Wittgenstein?

Nu-mi amintesc foarte bine. Presupun că în 1960, fiind cercetător la CNRS, unde trebuia să rezumăm articole pentru Buletinul analitic al CNRS, am dat peste un articol despre Wittgenstein, care făcea aluzie la menționarea misticii în

Tractatus. Asta m-a interesat; la început am găsit o traducere italiană comentată; așa am intrat în contact cu opera lui Wittgenstein. Ulterior, am încercat chiar eu să-l traduc, dar n-am avut niciodată timpul necesar pentru a face publicabilă traducerea mea din *Tractatus*, un text foarte dificil de tradus, de altfel; am ținut însă conferințe și am scris articole despre el.

Ați vorbit despre Tractatus *la Collège philosophique al lui Jean Wahl, și mi-ați spus că toată lumea era puțin surprinsă, pentru că Wittgenstein era aproape necunoscut.*

Da. Dar Jean Wahl îl cunoștea cu siguranță încă din 1946. Conferința mea a fost în 1959–1960, și încă nu exista nici o traducere franceză din Wittgenstein. A mai fost în același an o conferință a lui Shalom despre Wittgenstein la Collège philosophique, precum și un articol al aceluiași Shalom. În afară de asta nu știu să mai fi fost ceva. Cred că părintele Stanislas Breton vorbise puțin despre el într-una din lucrările sale. Îmi amintesc de altfel că am spus undeva că, în bună tradiție franțuzească, deși trecuseră patruzeci de ani de când apăruse, nici un editor nu s-a gândit să publice o traducere.

Ați fost atras mai ales de aspectul mistic de la sfârșitul Tractatus-ului?

Evident. Pentru mine era un paradox, o enigmă extraordinară, faptul că cineva care se prezenta, sau mai degrabă era prezentat, ca un pozitivist logic poate să vorbească despre mistică. Am încercat să explic această trecere de la logică la mistică, mai ales în articolele pe care le-am scris la vremea respectivă. Acum mi se pare că finalul nu se explică în întregime prin argumentația logică care-l precedă. Multe aforisme se regăsesc de fapt în *Carnetele* anterioare și corespund unor

reflecții personale ale lui Wittgenstein, trădând de altfel neliniștea sa spirituală. Adesea, am avut ocazia s-o notez, ele corespund unor teme filozofice antice referitoare, de exemplu, la a trăi în prezent. S-ar părea că ceea ce Wittgenstein numește misticul are un raport cu lumea (6.44-45): misticul este existența lumii; el adaugă: „Sentimentul lumii ca întreg limitat este misticul", după ce a scris această frază enigmatică: „Viziunea lumii *sub specie aeterni* este viziunea lumii ca întreg limitat." E vorba până la urmă de o experiență afectivă a lumii, privită, într-un fel, de sus. Minunarea în fața faptului că lumea este, această minunare în fața existenței lumii despre care Wittgenstein spunea că era experiența cea mai specială pe care o trăia. Și aici, ca și la Platon, filozoful își găsește împlinirea în experiența trăită.

Mi-ați spus odată că-l preferați pe Wittgenstein din Tractatus *celui din* Cercetări filozofice, *dar ați scris și un text despre* Cercetări*: „Jocuri de limbaj și filozofie", în care ați folosit ideea de jocuri de limbaj drept cadru pentru istoria filozofiei.*

În primul rând, trebuie să încercăm să înțelegem ce înseamnă joc de limbaj. În mod esențial, pentru Wittgenstein, activitatea, situația este cea care dă un sens lucrurilor pe care le spunem, contextul concret în care este rostită o frază. Am dat în acel articol, gândindu-mă la Sartre, exemplul formulei „Dumnezeu a murit". Pe de o parte, spuneam, în Antichitate existau procesiuni în care poate că nu se spunea „Dumnezeu a murit", dar în orice caz se spunea „Marele Pan a murit" și, evident, era o simplă aluzie religioasă la mit, era un joc de limbaj legat de un rit, de o ceremonie religioasă. Pe de altă parte, avem situația cu filozoful Jean-Paul Sartre aterizând la aeroportul din Geneva sau în altă parte și care, înconjurat de o mulțime de ziariști care l-au întrebat: aveți

de făcut o declarație?, a spus „Dumnezeu a murit." Acolo era vorba despre un dublu joc de limbaj: în primul rând pentru că era o aluzie la Nietzsche, în al doilea rând pentru că era și un mod de a juca o mică scenetă, de a da impresia de filozof profund, ba chiar de profet. Aici avem o opoziție între cele două jocuri de limbaj. Evident, există multe alte jocuri de limbaj; de exemplu să spui: „mi-e rău". În timp ce filozofii au tendința să-și reprezinte limbajul ca o activitate care constă în a numi sau a desemna obiecte, în a traduce gânduri, pentru Wittgenstein, dacă spun „mi-e rău" atunci când sufăr, eu nu-mi exprim suferința, care este incomunicabilă, ci joc un joc de limbaj, solicit ajutor sau compătimire într-un anumit context social. Este o idee după care m-am ghidat în toate studiile mele: când suntem în prezența unui text sau a unei expresii, nu e suficient să luăm acest text sau această expresie în absolut, ca și cum ea n-ar fi fost rostită într-o circumstanță precisă, într-o anumită zi, într-o epocă sau într-un context determinat. Aceasta este eroarea fundamentaliștilor religioși – și de fapt mulți istorici ai filozofiei sau filozofi se comportă ca niște fundamentaliști. Ei iau textul ca pe o literă de evanghelie, ca și cum un zeu l-ar fi dictat și nu mai are rost să-i fixăm cadrul în spațiu și timp. Însă, dimpotrivă, perspectiva istorică și psihologică e foarte importantă în istoria filozofiei, pentru că afirmațiile filozofilor trebuie mereu resituate în contextul social, istoric, tradițional, filozofic în care au fost rostite. Și trebuie să se țină cont că o frază filozofică nu exprimă în mod necesar un grup de concepte, ci poate să aibă, de exemplu, doar o valoare mitică, cum se întâmplă uneori la Platon.

Dacă îmi amintesc bine, legat de jocurile de limbaj mi-a venit pentru prima dată ideea că filozofia era și exercițiu spiritual, pentru că, de fapt, exercițiul spiritual este foarte

adesea un joc de limbaj: e vorba de a rosti o frază pentru a provoca un efect, fie altora, fie ție însuți, deci în anumite circumstanțe și într-un scop anume. Pe de altă parte, în același context, Wittgenstein folosea și expresia „formă de viață“. Și ea m-a inspirat pentru a înțelege filozofia ca formă de viață sau mod de viață.

Articolul despre care vorbiți, scris sub influența lui Wittgenstein, era o primă tentativă de reflecție asupra rolului limbajului în viața noastră. Se poate spune că, în acel moment și pentru o anumită perioadă, am fost hipnotizat de problema limbajului, de ideea că într-un sens suntem prizonieri ai limbajului, că toată viața noastră era într-un fel vorbită. Dar, treptat, mi-am spus că nu trebuie să mă închid într-o astfel de poziție, ci să accept pur și simplu experiența cotidiană care ne dă sentimentul că limbajul nostru vizează ceva, că este intențional.

Când l-ați întâlnit prima dată pe Michel Foucault?

Prima dată, la telefon. Cred că el a fost primul care m-a întrebat dacă aș accepta să-mi depun candidatura la Collège de France; era în toamna lui 1980. Nu l-am întâlnit personal decât când am făcut vizitele de candidatură pentru Collège de France. A fost o vizită fără probleme, căci era unul dintre susținătorii mei. Apoi, a venit la recepția pe care am organizat-o în ziua lecției mele inaugurale. L-am văzut de asemenea în cadrul întâlnirilor profesorale și am luat masa împreună o dată sau de două ori. N-am avut multe contacte cu el, căci a murit prematur la scurt timp după aceea.

Dar ați discutat cu el despre filozofia antică?

Nu foarte mult. În timpul unei mese m-a întrebat despre sensul expresiei *vindicare sibi* din prima Scrisoare a lui Seneca către Lucilius. Am discutat mai ales despre asta.

Puteți să rezumați divergențele filozofice pe care le-ați avut cu Foucault, și mai ales critica pe care ați adus-o ideilor sale despre cultura sinelui, despre estetica existenței?

În primul rând trebuie spus că metodele noastre erau foarte diferite. Foucault era, fără îndoială, pe lângă filozof, și un istoric al faptelor sociale și al ideilor, dar el n-a practicat filologia, adică toate problemele legate de tradiția textelor antice, descifrarea manuscriselor, problema edițiilor critice, alegerea variantelor textuale. Editându-i și traducându-i pe Marius Victorinus, Ambrozie din Milano, fragmentele din comentariul la *Parmenide*, Marc Aureliu, anumite tratate ale lui Plotin, eu am dobândit o anumită experiență care-mi permitea să abordez textele antice într-o cu totul altă perspectivă decât el. În mod special, am fost întotdeauna preocupat de studiul atent al dinamicii gândirii autorului și de cercetarea intențiilor sale. Foucault nu dădea prea multă importanță exactității traducerilor, folosind adesea vechi traduceri prea puțin sigure.

Prima mea divergență se găsește în noțiunea de plăcere. Pentru Foucault, etica lumii greco-romane este o etică a plăcerii pe care ne-o acordăm nouă înșine. Afirmația ar putea fi adevărată pentru epicurieni, despre care Foucault vorbește destul de puțin. Dar stoicii ar fi respins ideea unei etici a plăcerii. Ei distingeau cu grijă plăcerea de bucurie, iar bucuria pentru ei – bucuria, nu plăcerea – nu se găsea în eul pur și simplu, ci în cea mai bună parte a eului. Seneca nu-și găsește bucuria în Seneca, ci în Seneca identificat cu Rațiunea universală. Ne înălțăm de la un nivel al eului la altul, transcendent. De altfel, în descrierea a ceea ce numește practici ale sinelui, Foucault nu pune suficient în valoare conștientizarea aparteneнței la Întregul cosmic și conștientizarea

apartenenței la comunitatea omenească, care corespund totodată unei depășiri de sine. În plus, nu cred că modelul etic adaptat la omul modern poate constitui o estetică a existenței. Mă tem că asta nu e la urma urmei decât o nouă formă de dandism.

Vorbiți frecvent despre necesitatea de a ne înălța la o perspectivă universală; dar această perspectivă nu exprimă deloc aceeași idee cu cea a lui Kant când vorbește despre legea universală, care prescrie mereu aceleași acțiuni pentru toate ființele raționale. Cum explicați această noțiune dintr-o perspectivă universală?

Această perspectivă universală ar corespunde destul de bine cu ceea ce am numit o viziune de sus. De exemplu, în *Republica*, Platon face elogiul filozofului natural spunând că cel care este în mod natural filozof contemplă totalitatea realității, nu se teme de moarte, așadar se plasează la un nivel, la o înălțime de unde vede ansamblul universului, ansamblul omenirii, vede lucrurile nu de la nivelul său individual, ci de la un nivel universal. La stoici există o mișcare analogă, în primul rând pentru că, în mod foarte clar la Epictet și la Marc Aureliu, se văd lucrurile din punctul de vedere al Naturii, cu N mare, al Naturii universale, care este Rațiunea universală, adică evenimentele se resituează din perspectiva a ceea ce aduc ele universului, a modului în care colaborăm pentru echilibrul și armonia universului. Este ceea ce am mai numit și definiția fizică a obiectelor, obiectele care ne atrag sau care ne provoacă teamă trebuie privite nu prin prisma punctului nostru de vedere personal, ci, din nou, într-o perspectivă universală, într-un mod complet obiectiv. Lucru adevărat și pentru Plotin, la care sufletul trebuie să se înalțe de la nivelul său individual

la nivelul sufletului universal sau chiar al Intelectului divin, în care se găsește întregul sistem ideal al universului.

Pentru mine, ceea ce contează înainte de toate este efortul depus pentru a trece de la o perspectivă la alta. Mi-a plăcut întotdeauna formula unui filozof chinez care spune că suntem asemenea musculițelor de oțet închise într-o putină: trebuie să ieșim din această închidere pentru a respira în marele spațiu al lumii. Conduita noastră nu e dictată automat de un fel de universalism abstract, ci, în fiecare caz, ceea ce contează este să ne eliberăm de ochelarii de cal, dacă se poate spune așa, care ne limitează vederea doar la ceea ce ne interesează pe noi. E vorba să ne punem în locul celorlalți și să încercăm să ne resituăm acțiunea atât în intenția umanității, nu a umanității abstracte, ci a celorlalți oameni, cât și în intenția lumii, nu atât pentru a spune ce putem să-i aducem noi cosmosului, ci pentru a resitua evenimentele din această perspectivă largă. Este o temă tradițională și capitală pe care o putem rezuma astfel: pământul însuși nu e decât un punct, noi suntem ceva microscopic în imensitate.

Este oare această atitudine constând în a situa viziunea noastră într-o perspectivă universală diferită de legea universală despre care vorbește Kant, care spune de exemplu: „acționează astfel încât legea care te conduce să poată deveni o lege universală a naturii“? Aș înclina să consider că până la urmă nu e ceva foarte diferit. În formula lui Kant, ne situăm tocmai în perspectiva universală a naturii, trecem deci de la eul care nu-și vede decât interesul la eul care se deschide spre ceilalți oameni și spre univers. O astfel de maximă nu fixează un comportament precis, ci ne invită să acționăm astfel încât să luăm în considerare toate consecințele acțiunii noastre pentru tot ce nu suntem noi înșine. Este o lege pe care ne-o dăm nouă înșine.

Pentru dumneavoastră contează mai ales efortul depășirii de sine; asta nu însemna că există o lume de valori transcendentă, absolută, mereu stabilită, care conduce fiecare acțiune?

Suntem în prezența unei probleme imense și foarte complexe, pe care poate n-ar fi potrivit s-o tratăm în câteva cuvinte. Totuși voi încerca. În primul rând, aș spune că, deși se admite o ordine transcendentă și absolută de valori, asta nu înseamnă că ea conduce fiecare acțiune. Căci, de cele mai multe ori în viață, când e vorba de a alege o acțiune, nu trebuie să optăm în mod necesar pentru sau împotriva unei valori, ci trebuie să inventăm soluția adesea foarte dificilă a unui conflict de valori. Exemplul tipic este dezbaterea dintre Benjamin Constant și Kant: se poate minți din omenie? Nu trebuie să aplicăm în fiecare acțiune o regulă fixată o dată pentru totdeauna, ci trebuie să luăm o decizie personală, în funcție de valoarea care ni se pare cea mai importantă în cazul prezent.

Rămâne problema existenței unei lumi de valori transcendente, absolute, o lume neschimbătoare. Se pun două întrebări: pe de o parte, cu privire la existența unei lumi de valori și, pe de alta, cu privire la permanența ei. N-aș dori să mă las antrenat într-o disertație metafizică, abstractă și teoretică, pe subiectul filozofiei valorilor. În ce mă privește, nu e vorba despre lumea valorilor, ci despre o Valoare transcendentă, care vizează voința bună a omului. Această valoare absolută o are în vedere Socrate când, fără să ia în considerare interesul său personal, refuză să evadeze din închisoare și alege să se supună legilor cetății. În principiu, nimic nu-l obligă să țină seama de aceste legi ale cetății. Dar se obligă el însuși, situându-se într-o perspectivă care depășește interesul său personal. Nu e vorba nici de supunerea orbească în fața

legilor, ci dimpotrivă, de a arăta că ne putem impune nouă înșine în mod liber obligația de a ne supune legilor. Rămân în continuare la Kant: moralitatea se creează ea însăși în saltul neașteptat și într-un anumit fel eroic, care ne face să trecem de la o perspectivă limitată la o perspectivă universală: „Acționează în așa fel, încât maxima acțiunilor tale să poată fi impusă ca lege universală." Valoarea absolută se situează la nivelul unei înălțări a eului, a eului care devine astfel capabil să se pună în locul celorlalți, să-și purifice intenția, adică să acționeze într-un mod dezinteresat, din iubire sau din datorie.

Această Valoare absolută și transcendentă se manifestă în valorile multiple pe care omul le formulează încet-încet de-a lungul epocilor, dar care sunt implicit conținute în adeziunea la această Valoare absolută. Nu s-a descoperit decât foarte lent că sclavia era o crimă împotriva respectului persoanei umane, și mă întreb de altfel dacă, în zilele noastre, am devenit cu adevărat conștienți de acest fapt, când ne uităm la exploatarea omului de către om, tolerată în civilizațiile noastre conformiste. Dar chiar și înainte să fie pe deplin descoperit, respectul față de persoana umană nu era mai puțin „valabil", era o valoare de care eram conștienți încă în mod imperfect, dar care era totuși luată în considerare de anumiți filozofi, precum Seneca, în scrierile căruia găsim de exemplu că omul este un lucru sacru pentru om. Faptul că o valoare nu este enunțată explicit nu înseamnă că ea nu există pentru conștiința morală. Și nu din faptul că este enunțată derivă efectul ei asupra comportamentului oamenilor. Creștinismul, de exemplu, n-a pus capăt sclaviei și n-a interzis-o atunci când se făcea trafic cu negri.

În orice caz, mi se pare că faptul de a vedea lucrurile într-o perspectivă universală conduce în mod necesar la

recunoașterea anumitor valori permanente: respectul persoanei umane, respectul vieții, respectul cuvântului dat, pentru a nu cita decât câteva. Evident, poate exista o evoluție în intensitatea conștiinței pe care o putem avea despre aceste valori. De exemplu, acum suntem mai sensibili la respectul vieții și al naturii din pricina catastrofelor recente care s-au produs.

Dacă cineva ar fi interesat de filozofie ca mod de viață și v-ar întreba cum să procedeze ca să-și aprofundeze înțelegerea cu privire la această idee, ce text i-ați recomanda?

Dacă e vorba despre un text de filozofie antică, e foarte greu de recomandat unul care să fie ușor de înțeles fără comentarii. Mă gândesc că poate *Scrisoarea către Menoeceus* a lui Epicur e textul cel mai simplu. Cartea lui Marc Aureliu, *Gânduri către sine însuși*, sau *Manualul* lui Epictet ar putea ajuta de asemenea la înțelegerea acestei concepții a filozofiei, dar textele respective au totuși nevoie de comentarii. În ceea ce privește filozofia modernă, îmi place mult lecția inaugurală a lui Merleau-Ponty de la Collège de France, intitulată *Elogiul filozofiei*, care lasă să se întrevadă și o concepție despre filozofie ca mod de viață. Mi-a plăcut mult și cartea lui Louis Lavelle, *L'Erreur de Narcisse*, pentru că, în urma scurtelor meditații care alcătuiesc această mică lucrare și care sunt, fiecare, o invitație la practicarea unui exercițiu spiritual, cititorul este condus pe nesimțite în „acest prezent în care se află situată încununarea conștiinței noastre" și la conștientizarea „prezenței pure"

Dacă vedem în filozofie un mod de viață, și nu doar un sistem coerent de concepte și de propoziții, acest fapt poate să aibă multe consecințe pentru raportul dintre filozofie și celelalte

discipline literare și artistice. Un roman, un poem, chiar pictura, muzica pot reprezenta un mod de viață și pot uneori provoca o transformare în modul nostru de viață. În consecință, filozofia ca disciplină nu se închide în ea însăși, ci se deschide față de toate descrierile modurilor noastre de viață. Înseamnă asta că frontierele filozofiei trebuie regândite?

Aș spune că arta poate să fie un auxiliar puternic al filozofiei, dar nu poate fi niciodată viața însăși, decizia, alegerea existențială. Ideea unei ștergeri a granițelor dintre literatură și filozofie era foarte la modă în epoca existențialismului, dar cred că ea exista deja în romantismul englez sau german. Jean Wahl, vorbind despre raporturile dintre poezie și metafizică[1], definea de altfel romantismul ca renaștere a uimirii: el face lucrurile neobișnuite familiare și lucrurile familiare neobișnuite, spunea Wahl. Și adaugă că, pentru Bergson, arta era puterea de a ridica vălul pe care obișnuința îl țese între noi și lucruri. Regăsim aici tema din articolul lui Carlo Ginzburg despre care am vorbit: „A face lucrurile neobișnuite". De aceea se poate spune la modul general că arta – poezia sau literatura sau pictura, sau chiar muzica – poate fi exercițiu spiritual. Cel mai bun exemplu este opera lui Proust, pentru că la el, căutarea timpului pierdut este un itinerariu al conștiinței, prin care, datorită unor exerciții de memorie, regăsește sentimentul permanenței sale spirituale. Este ceva foarte bergsonian.

Fără a fi, ca să spunem așa, itinerarii ale sufletului, multe romane pun probleme filozofice, de exemplu romanele lui Sartre, în special *Greața*, sau chiar *Ciuma* lui Albert Camus. Romanul este adesea descrierea unei experiențe existențiale

1. J. Wahl, *Existence humaine et transcendance*, Paris, 1944, p. 80.

pe care cititorul o poate reface el însuși, cel puțin în gândire. Mă gândesc, de exemplu, la unele scrieri ale lui Tolstoi, printre care *Moartea lui Ivan Ilici*, care este o meditație asupra morții, sau la unele romane ale lui Dostoievski, de exemplu *Frații Karamazov*.

Mai sunt și piesele de teatru, care erau la modă și în epoca existențialismului. Aș insista mai ales asupra importanței teatrului lui Jean-Paul Sartre și a scenariului său pentru filmul *Les Jeux sont faits*. Toate piesele sale au o reală valoare dramatică și o valoare filozofică mai izbitoare decât cea a unui tratat.

Se poate vorbi, de asemenea, despre poezie. M-aș gândi în primul rând la această formă de poezie din Extremul Orient, haiku-ul, care pare nesemnificativ pentru că descrie un moment aparent banal al existenței – un fluture care se așază pe o floare, de exemplu –, dar care are profunzime filozofică, pentru că lasă să se înțeleagă tot ce nu spune, adică întreaga splendoare a lumii. În literatura occidentală există o întreagă tradiție a poeziei filozofice, mai ales la englezi, mai întâi platonicienii englezi și apoi romantismul englez, Shelley, Wordsworth, citați adesea de filozoful Whitehead pentru felul în care au reprezentat natura. Jean Wahl s-a străduit să traducă *Poemele Fericirii* de Thomas Traherne, poet al minunării, care vorbea de exemplu de co-prezența sa în raport cu lucrurile. În lumea mai apropiată de noi, există mari poeți filozofi, Rilke și Hugo von Hofmannsthal. Apropo de Rilke, am spus-o la începutul convorbirilor noastre, mă gândisem să fac un studiu despre raporturile dintre Heidegger și Rilke, pentru că Heidegger ar fi spus că poezia lui Rilke îi exprima filozofia, filozofia lui Heidegger. În orice caz, există la Rilke o meditație asupra morții, asupra existenței, asupra obiectelor, precum și asupra limitelor limbajului;

de exemplu, atunci când în *Sonetele către Orfeu* (I, 13) vorbește despre fructe, care sunt mai întâi niște cuvinte, apoi, când mănânci fructul, cuvântul dispare, dar iese la iveală senzația inexprimabilă, care te lasă să presimți întreg universul. De la Hugo von Hofmannsthal, aș reține mai ales „Ballade de la vie extérieure“ și faimoasa scrisoare către Lordul Chandos, care este ceva unic în istoria literaturii, în care se vede – de altfel am spus-o și în ceea ce privește fructele –, o prezență a lucrurilor resimțită într-un mod atât de intens, încât nu poate fi descris în cuvinte.

Dar trebuie totuși să fim conștienți de limitele literaturii. Până la urmă, literatura e doar un discurs și, într-un anumit sens, un sistem, din cauza exigențelor compoziției literare. În consecință, ea este foarte apropiată de discursul filozofic, iar dacă uneori este chiar un exercițiu spiritual aidoma discursului filozofic, de cele mai multe ori nu poate decât să exprime experiența, ceea ce înseamnă că nu este experiența în sine, nu este viața filozofică, nu este decizia existențială. În plus, ea riscă să nu fie cu totul sinceră. Putem avea tendința să trișăm din motive formale sau personale. În perioada existențialismului, Claude Edmonde Magny, care făcea critică literară, a scris o carte, *Les Sandales d'Empédocle. Essai sur les limites de la littérature*[1], pe care am citit-o și am recitit-o de multe ori. Ea arăta că literatura, asemenea sandalelor lui Empedocle rămase pe marginea craterului vulcanului Etna, nu poate fi decât mărturia unei etape în devenirea spirituală a omului, un sprijin pentru progresul interior. Dar, în cele din urmă, cartea trebuie aruncată, cum îi recomanda Gide cititorului în *Fructele pământului*, sau Wittgenstein în finalul de la *Tractatus*.

1. Éditions de la Baconnière, 1945.

I-ați pomenit pe Cézanne și pe Paul Klee ca exemple de pictură legată de exerciții spirituale.

Da. Uitasem de artiști. La Klee, poate că e cam abstract. În orice caz, el crede că artistul poate să regăsească modul în care acționează natura. La Cézanne, există uneori aluzii la un soi de experiență a lumii care se exprimă în pictura sa. Cred de altfel că nu întâmplător a ales Bergson tocmai exemplul picturii pentru a explica ce este schimbarea de percepție care rezultă din filozofia lui, pentru că, de fapt, pictura pretinde o mișcare de despuiere de obișnuințe și prejudecăți și o voință de a percepe lucrurile într-un mod pe care l-am putea numi „natural“, de a rămâne cu adevărat la realitatea nudă. De asemenea, am descoperit recent, datorită colegului meu Jacques Gernet, semnificația filozofică a picturii chineze, mai ales din cartea lui Shitao *Les Propos sur la peinture du moine Citrouille Amère*[1], unde se vede că pictura este în comuniune cu Natura, într-o mișcare ce îmbrățișează metoda creatoare a Naturii.

Ar trebui, de asemenea, amintită muzica, cel puțin muzica anumitor muzicieni precum Beethoven. Am menționat deja lucrarea lui Élisabeth Brisson, *Le Sacre du musicien. La référence à l'Antiquité chez Beethoven*[2], care arată că Beethoven își considera arta ca pe o misiune, cea de a facilita accesul omenirii la universul bucuriei, la acordul cu lumea și cu armonia universului.

După părerea dumneavoastră, ce raporturi există între istoria filozofiei și filozofia însăși? La sfârșitul prefeței pe care ați scris-o pentru Dictionnaire des philosophes antiques, *ați vorbit*

1. Traducere și comentarii de Pierre Ryckmans, Hermann, 1984.
2. Citată deja mai sus: Paris, Éditions du CNRS, 2000.

despre filozoful care trebuie să rămână mereu activ ca istoric al filozofiei. Cum înțelegeți această relație?

Înainte de a vă răspunde, aş începe prin a dezvolta câteva gânduri despre istoria filozofiei. Aş spune în primul rând că se vorbește mult despre istoria filozofiei, dar rareori se scrie de fapt istoria filozofiei înseși. Cred, dar poate mă înșel, că Hegel a fost singurul filozof care a făcut istoria devenirii filozofiei, această mișcare pe care a descris-o confundându-se de altfel cu propria sa filozofie. Poate ar trebui pomenit aici și Auguste Comte. Concret vorbind, istoricii filozofiei studiază filozofiile și lucrările filozofice. Personal, am tendința de a studia mai degrabă lucrările filozofice decât filozofiile, căci mă îndoiesc că se poate reconstrui cu exactitate corpusul doctrinelor filozofice sau al sistemelor. Putem studia doar structura operelor și finalitatea lor, ce a vrut filozoful să spună într-o lucrare anume sau alta. Ca să luăm exemplul unui filozof modern ca Bergson, este imposibil să descoperim o coerență absolut perfectă între diferitele sale scrieri. Când spun că filozoful trebuie să rămână mereu activ ca istoric, vreau să spun mai ales că, în fiecare operă a unui filozof, trebuie să încerce să retrăiască pe cont propriu demersul filozofic al autorului în integralitatea lui, atât dinamica gândirii, cât și, dacă se poate, toate intențiile autorului. Studiul acestui demers va permite poate recunoașterea celor două focare ale activității filozofice, discursul și alegerea unui mod de viață. Situația ar putea să ni se pară paradoxală, dar problema principală care i se pune filozofului este de a ști la urma urmei ce înseamnă să filozofezi. Este o întrebare mereu reînnoită, pe care filozoful va putea să și-o pună citindu-i pe Platon, Aristotel, Plotin, Spinoza sau Kant. Istoria filozofiei îi va oferi atunci un câmp vast de experiențe pentru a-și orienta gândirea și viața.

Recent, ați început să vă interesați de filozofia altor culturi, mai ales de filozofia chineză, iar asta poate că are legătură cu ideea că există ceva de genul unor atitudini filozofice universale, pe care le putem găsi chiar într-o cultură precum cultura chineză și care reflectă, într-un alt context, ceea ce se găsește și în Antichitatea occidentală.

Multă vreme am fost foarte reticent în ceea ce privește comparatismul (de exemplu pe subiectul raporturilor dintre Plotin și Orient). Acum mi-am schimbat întru câtva părerea, constatând analogii indiscutabile între gândirea chineză și filozofia greacă. Am vorbit despre atitudinea de indiferență față de lucruri, ca și despre un soi de atitudine stoică; se poate adăuga și noțiunea de iluminare instantanee. Îmi explic aceste analogii nu prin raporturi istorice, ci prin faptul că se pot găsi atitudini spirituale analoge în culturi diferite. Uneori am găsit în gândirea chineză formule care mi se par mai lămuritoare decât tot ce se poate găsi în filozofia greacă, de exemplu, pentru a descrie starea de inconștiență în care trăim, imaginea broaștei în fundul fântânii sau a musculiței de oțet dintr-o putină care „ignoră universul în integralitatea sa grandioasă“, cum spune Zhuangzi[1]. Dar nu pot vorbi ca specialist al gândirii chineze.

1. Tchouang-tseu, XVII, *La Crue d'Automne*, și XXI, *Tien Tseu Fang*, în *Philosophes taoïstes*, Gallimard, Paris, 1980, pp. 202 și 244.

9

INACCEPTABIL?

JEANNIE CARLIER *Există cărți din care nu ieșim la fel cum am intrat. Cred că e cazul celor trei cărți pe care le-ați scris,* Ce este filozofia antică?, Exerciții spirituale *și mai ales* La Citadelle intérieure. *Eu, care mi-am petrecut săptămâni în șir recitindu-le, am văzut cum mi se modifică în mod subtil modul de a vedea lucrurile, în aspecte mărunte, ce-i drept: o privire critică asupra judecăților mele, sau o conștiință mai vie a clipei prezente. Sunt cu adevărat cărți care ne obligă să luăm în considerare celebra vorbă a lui Socrate: o viață fără cercetare de sine nu merită să fie trăită. Vreau totuși să-mi asum rolul avocatului diavolului, un diavol naiv și puțin ignorant, spunându-vă că, citind cărțile dumneavoastră despre filozofia antică, suntem extrem de seduși și chiar transformați, dar că sunt lucruri despre care oamenii din ziua de azi, oamenii obișnuiți, probabil că spun: nu, nu pot, nu accept.*

PIERRE HADOT În primul rând, îl salut pe avocatul diavolului. Am auzit că nu se mai recurge la el în procesele de canonizare. Asta explică poate canonizarea anumitor personaje contestabile. Spunând asta pentru a ne destinde puțin, voi face mai întâi o remarcă prealabilă. Îmi spuneți: oamenii din ziua de azi, oamenii obișnuiți, probabil că spun: nu, nu pot, nu accept. Dar cine sunt mai exact acești oameni din

ziua de zi, acești oameni obișnuiți? Într-o epocă dată, nu există o singură mentalitate colectivă, mentalitățile colective sunt cele ale diferitelor grupuri sociale. De exemplu, există grupuri sociale, medii sociale, hotărât rasiste. Acești oameni spun: nu, nu pot, nu accept, ca femeia furioasă care mi-a adresat injurii, cândva în anii 1950, pentru că am îndrăznit să spun că un negru e demn de același respect ca un alb. Înainte să spunem: nu pot, nu accept, ar trebui să ne întrebăm în primul rând în numele a ce nu pot și nu accept. Pentru că grupul meu social îmi impune acest mod de a vedea? Sau pentru că, după o lungă chibzuință, convingerile mele filozofice îmi interzic să gândesc așa? Fiindcă îmi interzice religia? Fiindcă știința a demonstrat că este imposibil? Pentru că așa e moda în acest moment? Sau pentru că în ziarul meu preferat sau la televizor se spune altceva? De fapt pe ce ne bazăm când spunem că dacă eu nu pot sau nu accept ceva, nimeni dintre oamenii din ziua de azi, dintre oamenii obișnuiți, nu pot sau nu acceptă?

Este deci absolut de dorit să vă puneți aceste întrebări. Dacă n-am vorbit prea mult despre asta în cărțile mele, este fiindcă aveam deja mult de furcă cu expunerea temelor filozofiei antice. Vă gândiți poate că nu-mi doresc să vorbesc despre asta acum. E adevărat că nu-mi place să mă implic prea mult în această discuție. Dar nu fiindcă mă deranjează să răspund la întrebările dumneavoastră. Așa cum m-au ajutat să înțeleg strălucitele mele studii pentru obținerea brevetului de ajustor, când vine vorba de a ține discursuri, reușim întotdeauna să ieșim basma curată, și tocmai asta nu-mi place. Căci asta e una dintre problemele puse de genul literar al convorbirilor, problema gravității, a validității discuției, când ea este improvizată și n-ai prea mult timp să te gândești la răspunsurile date. În convorbirile pe care le-au

realizat unii dintre eminenții mei colegi, am constatat că, vorbind, s-au lăsat uneori antrenați în aproximații, chiar în prezentări caricaturale, tocmai pe subiectul receptării filozofiei antice de către contemporanii noștri. N-aș dori să cad în aceeași greșeală. Câte afirmații enorme și inexacte nu sunt lansate astfel cu o calmă siguranță! Mai ales istoricii pândesc mereu cotitura decisivă, inovația radicală ce-ar caracteriza epoca modernă, începând de la Renaștere. E uimitor câte orbiri și ignoranțe am pus pe seama grecilor cu această ocazie. Ei ar fi ignorat timpul liniar, progresul, ideea unei lumi infinite sau ar fi fost insensibili la opoziția dintre sus și jos; n-ar fi îndrăznit niciodată să urce pe un munte!

În consecință, aș fi preferat ca la întrebările pe care mi le puneți să răspund în cadrul unei cărți bine gândite și documentate, căci suntem în prezența unor probleme extrem de complexe, care se raportează deopotrivă la mentalitățile colective ale anticilor și la mentalitățile colective ale contemporanilor noștri. Dar să discutăm totuși.

De-a lungul acestor convorbiri și în diferite lucrări, păreți să considerați că filozofia antică are capacitatea să-l învețe ceva pe omul modern, că ea poate avea un sens pentru el și-l poate ajuta să-și orienteze comportamentul. Dar de ce acest ocol? N-ar fi mai bine să încercăm să inventăm soluții cu totul noi la problemele care se pun la acest început de secol XXI?

Vă voi răspunde spunându-vă în primul rând că nu sunt singurul care face acest ocol. Ca să dau exemplul unui gânditor modern, Nietzsche avea această atitudine (*Omenesc, prea omenesc,* II, § 218), când scria: „Grecii i-au facilitat omului modern comunicarea multor lucruri dificil de comunicat și care dau de gândit.“ Mi se va obiecta că spunând asta Nietzsche se gândea mai degrabă la epoca tragică a grecilor sau la Heraclit decât la Epictet sau Plotin, dar rămâne

faptul că, așa cum am spus-o deja în aceste convorbiri, Nietzsche considera că școlile grecești de filozofie sunt laboratoare de experimentare de care ne putem folosi. Pe de altă parte, trebuie s-o spunem, e adevărat că secolul XX, de la Heidegger la Foucault, a realizat, sub cele mai variate forme, o întoarcere masivă la greci.

De ce acest ocol? În ce mă privește, aș spune că e vorba despre ceea ce Kierkegaard numea metoda de comunicare indirectă. Dacă le spunem oamenilor direct: faceți așa sau faceți altfel, dictăm un comportament cu un ton de falsă certitudine. Dar, descriind experiența spirituală trăită de altcineva, le putem sugera o atitudine spirituală, îi putem face s-o întrevadă, să audă o chemare, pe care cititorul are libertatea de a o accepta sau de a o refuza. El este cel care hotărăște. E liber să creadă sau să nu creadă, să acționeze sau să nu acționeze. Dacă judec după numeroasele scrisori pe care le-am primit, scrise de oameni foarte diferiți, din Franța, din Germania, din Statele Unite, care-mi spuneau că lucrările mele i-au ajutat din punct de vedere spiritual – cineva chiar mi-a scris: „Mi-ați schimbat viața“ –, cred că metoda e bună, și întotdeauna le-am putut răspunde acestor oameni, pe drept cuvânt, că nu eu le-am adus acest ajutor, ci filozofii antici.

E adevărat că se spune adesea: sarcina noastră este să inventăm soluții la problemele care se pun în prezent. Dar până să apară geniul creator de care am avea mare nevoie la acest început de secol XXI, fiecare trebuie să facă ce-i în stare să facă, iar în ceea ce mă privește, încerc să fiu, așa cum spunea Michelet, „legătura timpurilor“, să asigur „acel lanț vital care de la trecutul mort în aparență face să treacă seva spre viitor“[1].

1. Michelet, *Journal* (2 septembrie 1850), t. II, p. 125.

Așadar, ne spuneți că lucrările dumneavoastră nu sunt doar cărți de erudiție, ci și, în mod indirect, „protreptice", cum spuneau anticii[1].

Pentru că urmează să aduc anumite critici filozofiei antice ca mod de viață, voi începe printr-o captatio benevolentiae *citându-l pe dragul dumneavoastră Goethe. Faust spune: „Două suflete trăiesc în mine și unul vrea să se desfacă de celălalt. Unul se agață cu tot ce are de această lume, celălalt vrea să fugă de tenebre." Este o exprimare absolut creștină și absolut platoniciană. Mi-aș dori să detaliați un aspect despre care ați vorbit puțin în cărțile dumneavoastră. Unul dintre primele principii antice care v-au impresionat în tinerețe a fost că „a filozofa înseamnă a învăța să murim" Există la greci, mai ales la platonicieni – de fapt, Parmenide a început, spunând că ceea ce e bun nu se schimbă niciodată –, această puternică opoziție dintre lumea asta și lumea cealaltă, trupul și sufletul, sensibilul și inteligibilul. Întregul platonism este impregnat de voința de a fi altundeva; exista acel faimos: „De aceea trebuie să fugim de aici într-acolo cât mai degrabă"*[2] *din* Theaitetos, *iar în* Phaidon *se vorbește doar despre separarea de corp. Cred că noi nu mai acceptăm asta. Sătui de douăzeci de secole de „împărăția mea nu e din această lume", ne dorim să spunem: viața mea este aici pentru că nu există un altundeva; iar trupul nu e sursa întregului rău. Nu modificați dumneavoastră puțin sensul „fugii din această lume, al detașării de trup" de la Platon, trăgându-le spre stoicism, dându-le un sens acceptabil în prezent? La urma urmei însă, de ce nu?*

---

1. *Protreptikos*: discurs ce viza „întoarcerea" spre practica filozofiei.
2. Platon, *Theaitetos* 176 a-b, [trad. rom. Andrei Cornea, Humanitas, București, 2012 (*n. tr.*)].

Aici faceți aluzie la interpretarea pe care am dat-o formulei platoniciene: a filozofa înseamnă a te pregăti pentru moarte. În *Exerciții spirituale și filozofie antică*, am spus că această formulă din *Phaidon* s-ar putea interpreta ca o schimbare în felul de a privi lucrurile. Unei viziuni dominate de nevoile trupului și de patimile individuale și egoiste i se substituie o reprezentare a lumii guvernată de universalitatea gândirii și a rațiunii, și ne gândim atunci la acel pasaj din *Republica* (486 a) unde filozoful apare drept cel ce contemplă totalitatea timpului și a ființei. Iar în *Phaidon* (65 e, de exemplu), problema se situează clar la nivelul conștiinței: cunoașterea sensibilă poate dezorienta raționamentul sufletului. Se poate în mod evident discuta despre valoarea acestui refuz al cunoașterii sensibile. Dar ceea ce ne interesează aici este modul de viață și sensul exercițiului spiritual al morții, care, la Platon și la toate școlile filozofice, constă, mi se pare, într-o schimbare de viziune asupra lucrurilor, cu trecerea de la individual și de la pasional la perspectiva rațională și universală. Exercițiul morții este de fapt un exercițiu al vieții. Sunt perfect de acord cu dumneavoastră că, pentru contemporanii noștri, această devalorizare a sensibilului în favoarea inteligibilului e greu de acceptat. Am lăsat să se înțeleagă asta în finalul cărțuliei mele despre Plotin. Dar cred că deja pentru contemporanii lui Platon era dificil de acceptat. Așa cum spune Platon în *Phaidon*, contemporanii săi râdeau de filozofii din școala lui Platon, pe care-i numeau muribunzi, tocmai pentru că criticau trupul și lumea sensibilă. Revenind la devalorizarea sensibilului, avem tot dreptul să preferăm, așa cum o fac eu, filozofii precum a lui Bergson sau a lui Merleau-Ponty, care acordă un rol central percepției.

Această interpretare a celebrei maxime platoniciene: „a filozofa înseamnă a te pregăti pentru moarte“ s-ar potrivi foarte bine

cu stoicismul, și se pot găsi multe texte stoice care să susțină afirmația. Mie mi se pare că acest mod de a concepe „pregătirea pentru moarte" sau „evadarea din trup" sunt cu totul acceptabile pentru noi. În Exerciții spirituale, *pregătirea pentru moarte nu implica deloc ideea torturării trupului, ci se referea la „moartea individualității, a patimilor, pentru a vedea lucrurile din perspectiva universalității și a obiectivității"*[1]. *Este ceva complet diferit de ceea ce am putea crede când îl citim superficial pe Platon. E un lucru pe care-l putem accepta în prezent, în măsura în care admitem, împreună cu filozofii greci, în special stoici, că trebuie să privim lucrurile din punctul de vedere al universalului. Refuzul trupului ar fi atunci un refuz al obiectului mărunt pe care-l reprezentăm cu trupul nostru și o întoarcere la universal, la Întreg?*

Poate că nu e vorba de un refuz, ci de o conștientizare a faptului că nu suntem decât un obiect mărunt și că există lucruri mult mai importante, valori într-un anumit sens absolute. Dar asta nu implică o repulsie cu privire la carne.

Dar nu există totuși în filozofia antică această respingere a cărnii și a plăcerilor pe care le îngăduie? Nu vorbește chiar Epictet despre trup ca despre un cadavru?

Această repulsie nu există nici la cinici, care practicau totuși o asceză riguroasă, nici la aristotelicieni, care se mulțumeau să-și modereze patimile, nici la stoicii antici, care ar fi vrut ca înțeleptul să fie complet lipsit de patimi, nici la epicurieni, care se dedau unei asceze a dorințelor. Am putea crede că ea a apărut la stoicii târzii, precum Epictet sau Marc Aureliu. Dar, la acești doi filozofi, trebuie să avem în vedere că formularea se vrea șocantă, pentru a corecta mai bine deformarea

1. *Exercices spirituels*, p. 38.

spiritului. Cred că e vorba de a-i aminti pur și simplu omului că este muritor. Însă, în același timp, în viața practică, în modul lor de a trăi, acești stoici, de pildă Marc Aureliu, nu ezită să-și îngăduie anumite plăceri. După ce a plâns moartea soției sale, Faustina, Marc Aureliu și-a luat o altă femeie, fără să se căsătorească cu ea; se pare că admitea legitimitatea plăcerii.

Cu neoplatonismul, din secolul al III-lea al erei noastre, lucrurile se schimbă. Lui Plotin îi era rușine că are un trup, ne spune biograful lui. Trebuie spus că, pentru el, faptul de a avea un trup însemna că era un suflet care n-a putut rămâne în lumea spirituală, care a comis în vreun fel o greșeală. Iar Porfir nu poate admite ideea creștină a Întrupării lui Dumnezeu, pentru că, devenit om, Dumnezeu ar fi fost murdărit de sânge, de bilă, și mai rău decât atât. Evident, aici există un contrast între spiritualitatea lui Dumnezeu și materialitatea trupului.

Să adăugăm de altfel că, dacă Marc Aureliu repetă formula lui Epictet :„trupul este un cadavru", nu se oprește (III, 2) să admire „maturitatea și înflorirea la femeia sau la bărbatul în vârstă și farmecul plăcut al copilașilor"

Această opoziție între, pe de o parte, refuzul trupului și al lumii sensibile, materiale, și pe de altă parte, admirația cel puțin pentru lumea sensibilă, o găsim adesea la aceiași gânditori și în aceleași medii. La Platon, există texte în care spune: evadați din această lume, și altele în care spune: această lume este cât se poate de frumoasă. Regăsim aceste idei în creștinism: împărăția mea nu e din lumea aceasta, dar cerul și pământul cântă gloria lui Dumnezeu creatorul. Părintele Festugière a arătat bine această contradicție în privința hermetismului; el spunea chiar: hermetismul nu este o religie, căci e cu neputință ca o

religie să se bazeze pe principii complet opuse precum: lumea este bună, carnea este acceptabilă și lumea este rea, carnea trebuie cu totul interzisă. Tenebrele lui Goethe mă trimiteau cu gândul la gnosticism, care este un fel de trecere la limită a atitudinii care refuză această lume și trupul, această lume creată de un zeu rău, acest trup care ține de tenebre. Cum reacționați în fața acestei contradicții?

Nu sunt uimit de faptul că există poziții contradictorii în filozofiile antice, tocmai fiindcă ele nu sunt sisteme, ci își dezvoltă raționamentele pornind succesiv de la diferite problematici. Când ne situăm în problematica lumii, la vremea respectivă, avem atmosfera din *Timaios*, lumea sensibilă este frumoasă, chiar dacă, tot în *Timaios*, există întreaga dezvoltare cu privire la șocul sufletului care întâlnește materia și devine atât de dezorientat, încât va trebui să fie reeducat; dar, cu toate acestea, este destul de coerent. Când ne situăm în problematica eticii individuale, îl avem pe *Phaidon*, unde trupul apare ca un pericol pentru cunoaștere și virtute. La stoici, cel puțin la stoicii târzii, există de asemenea, cum tocmai am văzut, această contradicție. Pe de altă parte, nu e inutil să amintim că civilizația greacă nu era deloc inamica trupului, era o civilizație a jocurilor olimpice, a gimnasticii, a băilor termale, toată lumea avea o grijă specială față de trup. Faptul că, pentru anumiți filozofi, trupul era o sursă de patimi, nu-i împiedica să frecventeze băile publice și să facă exerciții fizice.

Când noi, cititori superficiali ai lui Platon, citim în dialogurile sale despre disprețul față de trup, despre refuzul trupului, nu suntem oare influențați de ceea ce au făcut creștinii, în ciuda dogmei învierii trupurilor? Pentru că, la urma urmei, Platon nu se flagela și nu trăia pe un stâlp. Nu considerați că creștinii

sunt cei care au interpretat toate acestea în sensul unor mortificări extreme? Platonicienii n-au făcut decât să se abțină de la carne.

Mi se pare, sub rezerva verificării, că mesajul evanghelic însuși nu conține deloc acest tip de mortificări. În rest, fariseii spuneau despre Cristos: mănâncă și bea cu toată lumea. Dar s-au petrecut două lucruri: pe de o parte, creștinii, vrând ca religia lor să apară ca o filozofie, au adoptat în general filozofia platoniciană, influențată uneori de stoicism, pentru că, practic, era singura care încă era foarte puternică în primele secole ale erei noastre. Ei au acceptat așadar refuzul trupului specific platonicienilor, și asta a orientat creștinismul în sensul unei metafizici intelectualiste care nu era deloc implicată în Evanghelie. Pe de altă parte, la aceasta s-a adăugat meditația asupra suferințelor și morții lui Cristos: creștinii s-au simțit obligați să sufere tot ce a suferit Cristos într-un moment al vieții sale. Există faimoasa formulă a lui Pascal: Cristos va fi în agonie până la sfârșitul lumii, nu trebuie să dormim în acest timp. Diferența între exercițiile spirituale creștine și exercițiile spirituale filozofice este doar aceea că, în cazul primelor, e introdusă persoana lui Cristos, imitarea lui Cristos. Deci imitarea patimilor lui Cristos suferind, care duce la flagelări și la alte mortificări. Dar trebuie menționată și această nuanță: campioni ai ascezei precum călugării din deșert cultivau această imitare pentru a ajunge, asemenea filozofilor, la o indiferență totală și la absența completă a patimilor, și astfel la o desăvârșită pace a sufletului. Așadar, nu consider că creștinismul a provocat o accentuare a disprețului față de trup în interpretarea operelor lui Platon, ci mai degrabă neoplatonismul *a făcut asta.*

Ați scris o carte superbă despre Marc Aureliu, care se numește La Citadelle intérieure. *Este un titlu foarte frumos, împrumutat de altfel de la Marc Aureliu însuși, un titlu care face aluzie la o constantă a filozofiei grecești, dincolo de toate celelalte teorii filozofice: trebuie să ridicăm o citadelă în jurul nostru, să nu ne lăsăm tulburați de nimic. Poziția stoică, dar și cea platoniciană, este simplă și extrem de coerentă: pentru înțelept, nu există altă nefericire decât comiterea unei greșeli morale, fapt ce depinde de alegerea sa. Tot restul, care se află în afara puterii sale de decizie, boala, sărăcia, moartea nu reprezintă rele și nu trebuie să tulbure liniștea sufletului; așadar, cum va spune Spinoza, fericirea nu este consecința virtuții, ci virtutea însăși. Există texte admirabile, precum vorbele lui Socrate: „pot să mă omoare, dar nu-mi pot face nici un rău"; iar istoria, nu doar cea antică, e plină de exemple de stoicism trăit; dar în același timp – nu în ceea ce spuneți dumneavoastră, ci în ceea ce spun stoicii –, există lucruri care șochează. De exemplu, când Epictet spune*[1] *– ceea ce de fapt este o trecere la perspectiva universală, o depășirea a individualității: sclavul tău sparge un vas, ești furios; vecinul tău, mai obiectiv, îți spune: se mai sparg vasele, se mai întâmplă. Până aici spunem: da, Epictet și vecinul au dreptate, faptul că vasele se sparg ține de ordinea lucrurilor. Dar Epictet continuă cu exemplul: îți moare copilul, suferi, sufletul ți-e tulburat; nu mai e în regulă atunci când vecinul spune: se mai întâmplă să moară câte un copil. Mai rău, Epictet spune: poți să manifești compasiune față de un prieten, dar ca să nu suferi, nu trebuie să trăiești tu însuți compasiunea. Noi respingem astăzi cu totul așa ceva, respingem ideea că putem accepta aceste lucruri fără să fim tulburați. Prețul de plătit pentru a deveni invulnerabil, care ar fi să nu-i iubim pe oameni, e prea mare.*

---

1. Epictet, *Manualul*, 26.

În primul rând, amintesc un principiu pe care cred că l-am afirmat destul de clar. A considera că filozofia este un mod de viață, cum credeau filozofii antici, nu înseamnă că trebuie să adoptăm servil toate atitudinile și mai ales toate vorbele filozofilor antici. Cum foarte bine a spus Nietzsche, ele sunt experiențe, iar unele au reprezentat reușite, altele eșecuri; ele ne pot arăta ce e bine să facem, dar și ce e bine să evităm.

Acestea fiind spuse, și eu la rândul meu am semnalat, în comentariul meu la *Manualul* lui Epictet, anumite formulări care nouă ne pot părea șocante. Dar, așa cum spuneam în acel comentariu, *Manualul* este un rezumat de elev, iar gândirea complet dezvoltată a lui Epictet o găsim în *Diatribai*. El spune: Socrate iubea sincer copiii, dar accepta și ordinea lumii, voința zeilor. În primul rând, stoicul nu este o ființă care a devenit insensibilă în mod miraculos. Dacă stoicul trece prin experiența morții copilului său sau a cuiva care-i e drag, el va resimți în primă instanță un șoc, va fi profund tulburat. Epictet și ceilalți stoici au spus-o și au repetat-o. Acestea sunt reacții involuntare. Dar, apoi, stoicul va trebui să-și recapete stăpânirea de sine, nu doar în scopul de a nu suferi sau de a nu fi tulburat. Seneca spunea de altfel că nu e nici un merit în a suporta curajos ceva ce nu simțim[1]. Nu, dacă își recapătă stăpânirea de sine este din cauză că vrea să spună da Lumii în toată realitatea sa, chiar dacă este înfricoșătoare. Dacă acest da spus Lumii îl admirăm la Nietzsche, de ce nu l-am admira și la stoici? Asta nu înseamnă că pentru a fi invulnerabili nu trebuie să-i iubim pe oameni. Scopul stoicismului, s-o mai spunem o dată, nu este evitarea suferinței.

Pe de altă parte, în ochii stoicilor, mila, compasiunea sunt patimi iraționale. Dar trebuie să înțelegem bine că

1. Seneca, *Despre constanța înțeleptului*, X 4.

atunci când vorbesc despre patimi, ei nu se gândesc la un sentiment vag, ci la o bulversare profundă a inteligenței, la o rătăcire a rațiunii. Această rătăcire nu se află în șocul afectiv involuntar resimțit în fața evenimentului, ci în judecata falsă pe care o dăm acestui eveniment. Pentru stoici, patimile sunt judecăți false. Când vorbesc despre milă ca patimă, ei vorbesc despre oameni pe care patima îi face să-și piardă capul și care devin incapabili să acționeze, să-i ajute pe cei care suferă, aidoma chirurgului care, din milă, n-ar îndrăzni să opereze bolnavul de teamă să nu-i facă rău. Totuși, stoicul admite un soi de milă care într-un sens n-ar fi o patimă. Marc Aureliu (II, 13, 3) spune că trebuie să resimțim un soi de milă pentru cei care fac rău, căci nu știu ce fac. În acest caz, acest „soi de milă" nu este o patimă care ar bulversa sufletul, ci reprezintă o absență a mâniei, sau chiar, o spune chiar el, o indulgență, o blândețe, o răbdare, o bunăvoință, chiar mai eficientă decât mila-patimă. Aceste virtuți implică respectul față de celălalt, în timp ce mila-patimă arată de fapt disprețul față de celălalt, pentru că se presupune că acela e incapabil să suporte o suferință sau o dificultate. Când Epictet spune că trebuie să manifestăm compasiune față de un prieten, fără s-o trăim în noi înșine, el vrea să spună că nu trebuie să ne lăsăm antrenați în mila-pasiune care tulbură sufletul și întunecă rațiunea. Așadar, ceea ce vrea să spună Epictet este că nu trebuie să ne pierdem cu firea alături de cel care suferă, ci să-l ajutăm în mod real să-și depășească suferința. În zilele noastre, când se petrece o catastrofă, sunt trimiși psihologi pentru a ajuta victimele să depășească șocul. Acești psihologi nu se simt obligați să plângă, să-și frângă mâinile, să urle la fel ca victimele. Ei caută să-și ofere ajutorul fără să se lase la rândul lor antrenați în panică sau disperare. Cred că în

această perspectivă trebuie să înțelegem critica stoică a milei-pasiune. De altfel, modernii înșiși s-au îndoit de valoarea sentimentului milei. Georges Friedmannn, îndemnându-se pe sine să practice exerciții spirituale, scrie: „A te detașa de milă și de ură."

Să adăugăm că Marc Aureliu a plâns. Mai întâi, la moartea preceptorului său. Anturajul său l-a îndemnat să-și înfrâneze manifestările vizibile ale suferinței. Tatăl lui adoptiv, împăratul Antoninus Pius, spune aceste vorbe frumoase: „Lăsați-l să fie om. Nici filozofia, nici puterea imperială nu vor suprima sentimentele." Dar împăratul Iulian îi va reproșa mai târziu faptul că și-a plâns soția, pe Faustina, mai mult decât ar fi fost rezonabil, în pofida abaterilor comportamentale ale acesteia. A plâns și când a ascultat discursul retorului Aelius Aristide, trimis în fața împăratului după cutremurul din Smirna, pentru a-i cere ajutorul la reconstruirea orașului.

Și aici, criticile contemporanilor noștri se alătură criticilor contemporanilor stoicilor din Antichitate, după cum mărturisește Seneca[1]: „Știu că școala stoicilor are o proastă reputație în rândul ignoranților pentru că ei o cred excesiv de insensibilă." La care Seneca răspunde: „Nici o școală nu-i iubește mai mult pe oameni și nu este mai atentă la binele tuturor."

Atitudinea stoică pe care o putem fără îndoială accepta și pe care o considerăm chiar onorabilă, constă în a spune (îl deformez puțin pe Marc Aureliu): nu este o fericire să pierzi un copil, dar este o fericire să suporți pierderea în mod curajos[2].

---

1. Seneca, *Despre clemență*, II, 3, 2.

2. Marc Aureliu, IV 49,6 citat în *Citadelle*, p. 52, care spune de fapt: nu doar că nu este o nefericire…

Este un mod de a interpreta stoicismul. Nu este până la urmă o neînțelegere terminologică? Dacă vorbim despre durerea fizică (Epicur, Epictet au fost exemple de bărbăție în această privință), nu există nici un caz de filozof care să strige: Chinuie-mă, durere, n-o să mă faci să mărturisesc că ești un rău. Aici se află ambiguitatea stoicismului: chiar dacă ceva face rău, nu este un rău. Totul ține de judecată.

Am putea crede că e vorba despre o neînțelegere terminologică, pe care am putea-o rezuma spunând: ceea ce oamenii numesc rău nu este un rău pentru stoici, de exemplu sărăcia, boala, moartea. Rău este numai răul moral. Aceasta este esența stoicismului și de altfel a socratismului, de vreme ce, potrivit lui Platon (*Apologia*, 41 d), Socrate ar fi spus: „Pentru omul drept nimic nu este rău, nici în viață, nici după ce moare“[1], aceasta din cauză că, se subînțelege, singurul rău este răul moral. Experiența vieții stoice, alegerea modului de viață stoic constă în a considera în primul rând că binele este ceea ce trebuie dorit în mod absolut, iar răul ceea ce trebuie respins în mod absolut; și, apoi, a considera că singurul lucru care merită dorit în chip absolut este binele moral, voința bună, iar singurul lucru care merită respins în chip absolut este voința rea. În această privință, teoria voinței bune a lui Kant este într-adevăr moștenitoarea stoicismului. Așadar, dacă e necesar, stoicul va trebui mai degrabă să înfrunte moartea, decât să renunțe la valoarea supremă a virtuții și a voinței bune. Este o decizie eroică, a lui Socrate și a stoicilor, care merge împotriva curentului ideilor primite de-a gata. Valoarea supremă este intenția bună, voința bună. Moartea lui Socrate trebuie înțeleasă

1. Trad. rom. cit., p. 47.

din această perspectivă. În consecință, stoicii refuzau să considere că bolile, moartea, catastrofele naturale sunt rele: pentru ei, ele erau lucruri nici bune, nici rele, ci indiferente, consecințe ale desfășurării necesare a evenimentelor universului, care trebuiau acceptate dacă nu puteau fi remediate și care deveneau bune sau rele în funcție de atitudinea noastră față de ele.

Dar – faptul e absolut evident – se pot admite alte moduri de viață filozofică, mai puțin eroice și mai relaxate, ca de exemplu epicurismul.

Nu se poate spune că ni s-au schimbat inclusiv dorințele? Bogăția, puterea, onorurile apar constant la stoici și la epicurieni în listele de lucruri ce nu trebuie dorite. Dar, în prezent, deși există bineînțeles oameni care-și doresc toate aceste lucruri, sunt și alții cu dorințe mult mai modeste. În registrele bisericilor de pelerinaj se poate citi: „Sfântă Fecioară, fă ca părinții mei să nu divorțeze. Ajută-l pe Patrick să-și găsească de lucru. Fă ca nepoata mea să se vindece." Un epicurian ar putea foarte bine să-mi spună: sunt dorințe naturale, dar nenecesare, și din punctul lui de vedere e adevărat, dar asta nu ne împiedică pe noi, modernii, să considerăm că sunt dorințe absolut legitime.

Nu cred deloc că dorințele fundamentale ale omului se pot schimba. Bogăția, puterea, onorurile sunt căutate de clasa conducătoare sau bogată, atât în Antichitate, cât și în zilele noastre. Nenorocirea civilizației noastre actuale este exacerbarea dorinței de profit, în rândul tuturor claselor sociale, dar în special în clasa conducătoare. În ce-l privește pe muritorul obișnuit, el poate să aibă dorințe mai simple: serviciu, fericirea familială sau sănătatea: invocațiile făcute în Antichitate zeilor erau la fel ca cele din prezent către Sfânta Fecioară. Divinităților li se cereau aceleași lucruri care acum

se cer de la horoscoape. Nu ține de epocă. Dar când a făcut distincția între dorințele naturale și necesare, dorințele naturale, dar nenecesare și dorințele care nu sunt nici naturale, nici necesare, Epicur n-a vrut să inventarieze toate dorințele legitime și să explice cum pot fi satisfăcute, ci să definească un stil de viață, ajungând la concluzii pe baza intuiției sale, conform căreia plăcerea corespunde mereu cu suprimarea unei suferințe cauzate de o dorință. Există aici o analogie cu budismul, foarte la modă în zilele noastre. Pentru a fi fericiți, trebuie așadar să diminuăm la maximum cauzele suferinței, adică dorințele. Epicur a vrut astfel să ușureze nefericirea oamenilor. El recomandă așadar renunțarea la dorințele care sunt foarte dificil de împlinit, pentru a încerca să ne mulțumim cu dorințe mai ușor de împlinit, adică, de fapt, cu dorința de a mânca, de a bea, de a se îmbrăca. Părând cu picioarele pe pământ, epicurismul are în el ceva extraordinar: recunoașterea faptului că nu există decât o singură plăcere adevărată, plăcerea de a exista, și că pentru a o trăi e suficientă satisfacerea dorințelor naturale și necesare existenței corpului. Experiența epicuriană este extrem de instructivă; ea ne invită, asemenea stoicismului, la o răsturnare totală a valorilor.

Cu siguranță, problema providenței divine nu este ceva capital, de vreme ce epicurienii nu credeau deloc în ea, iar Aristotel considera că nu se aplică lumii sublunare. Totuși, ea este foarte importantă pentru platonicieni, pentru stoici și, bine-nțeles, pentru creștini, chiar dacă fiecare școală o concepe în mod diferit.

Providența filozofică și providența creștină sunt extrem de diferite. Noțiunea de providență apare în *Timaios* (30 c 1), atunci când Platon spune că Lumea s-a născut ca urmare a deciziei chibzuite (*pronoia*) a zeului. Dar această idee a

unui soi de raționament divin face parte din mitul zeului creator și semnifică doar faptul că există o Inteligență divină la originea universului. La fel, la stoici, nu trebuie să ne reprezentăm providența ca pe o voință divină care se interesează de toate cazurile particulare, ci ca un impuls originar care pune în mișcare universul și înlănțuirea cauzelor și efectelor care constituie destinul. Plotin, opunându-li-se gnosticilor, va respinge energic ideea că lumea ar fi fost produsă de un raționament sau de o voință. Până la urmă, providența filozofică corespunde unei necesități raționale, care este ordinea lumii. Dimpotrivă, Dumnezeul evreilor, reluat în creștinism, este o persoană care conduce istoria lumii și a indivizilor în conformitate cu voința sa imprevizibilă.

Putem admite în prezent existența unei ordini a lumii?

Cred că este extrem de greu de răspuns la această întrebare. Căci știința evoluează fără încetare, și odată cu ea opiniile filozofice ale savanților. De exemplu, Einstein se extazia în fața legilor naturii care presupun o inteligență transcendentă, în fața ordinii lumii ce corespunde unei ordini a gândirii. Legat de aceasta am putea spune: ceea ce e de neînțeles este că lumea poate fi înțeleasă. Alții pun totul pe seama hazardului, sau a hazardului și a necesității. Pentru ceea ce ne interesează aici, ați recunoscut și dumneavoastră, chestiunea providenței și a ordinii lumii este de mică importanță, Epicur nu credea în ea și, de altfel, conceptul stoic de necesitate nu este până la urmă atât de îndepărtat de anumite concepții moderne.

Într-adevăr, mulți dintre contemporanii noștri au renunțat să mai creadă într-un Dumnezeu providențial care ar veghea asupra fiecărui fir de păr al nostru și care ar hotărî în fiecare

clipă cu privire la tot ceea ce se află în cer și pe pământ; asta ne scutește să ne punem întrebarea responsabilității imediate a unui Dumnezeu drept și bun în cazul cutremurelor sau al masacrării nevinovaților. Cu toate astea, așa cum ne învață oamenii de știință cu privire la evoluția pământului și a omului, trebuie să recunoaștem că există regularități în lume, regularități naturale, precum cutremurele de pământ, dar și moartea copiilor sau recurențe în comportamentul oamenilor. Suntem așadar foarte aproape să credem, asemenea anticilor, într-o ordine rațională a lumii. Rațională prin faptul că putem să reperăm în ea regularitățile „legilor"; dar nu rațională în sensul că ar fi programată de o Rațiune întotdeauna bună și dreaptă. Aici ne despărțim de filozofii antici, de stoici și platonicieni, care spun, înainte de Leibniz: totul este bine în cea mai bună dintre lumile posibile, sau: ceea ce se petrece este cel mai bun lucru care se poate petrece. Când vine vorba despre „regularitățile antropologice", iar ele sunt criminale, incluzând nedreptăți, masacre, foamete provocată, sărăcie extremă a unui miliard de oameni, nu putem colabora cu bucurie la „lucrarea Întregului", la „buna și dreapta sa guvernare", cum ne-o cer stoicii. Dimpotrivă, ni se pare că prima noastră datorie este să combatem aceste regularități.

Avem aici un exemplu despre cât de dificil este să discuți o problemă atât de complexă în cadrul unei simple conversații. Să lăsăm deoparte vasta problemă filozofică ce ar trebui tratată în sine: anume dacă regularitățile antropologice, adică războiul, sărăcia, perversitatea oamenilor fac parte din ordinea lumii. Să vorbim doar despre cele la care se puteau gândi stoicii. N-aș putea explica în câteva cuvinte problema complexă a raporturilor dintre libertatea umană și destin. S-o mai spunem o dată: stoicii considerau că răul nu există

decât în voința omului. Așadar, pentru ei, ceea ce numiți regularități antropologice nu făcea parte din ordinea lumii, și deci când vorbeau despre colaborare la lucrarea Întregului, pentru ei asta însemna să se recunoască pe ei înșiși drept o parte a universului, drept o parte care, prin existența ei, contribuie după puteri la mișcarea generală a universului. Nu se pune așadar problema de a consimți la răul moral, deci la nedreptăți, la exploatarea omului de către om, acestea trebuie combătute. În paranteză, să spunem că Marc Aureliu se lovește, fără s-o poată rezolva, la fel cum o vor face creștinii mai târziu, de problema răului „necesar" al războiului. Nu ezită să-l numească tâlhar (X, 10, 1), deci să se numească pe sine tâlhar, pe el care capturează un sarmat (popor cu care se afla în război). În orice caz, dacă trebuie să acționăm în serviciul comunității umane, să ne opunem acțiunilor rele ale oamenilor. Dar dacă acțiunea împotriva răului eșuează, stoicul este obligat să recunoască realitatea așa cum este ea, de exemplu, să spunem, masacrul care a fost săvârșit. El trebuie atunci să încerce să se așeze în fața acestei noi situații pentru a-și orienta altfel acțiunea. Dacă a ajuns să fie complet lipsit de putere, nu trebuie să se revolte inutil împotriva destinului, ci să creadă (VIII, 35) că Natura și Rațiunea universală, care par să fi suferit aici un eșec, de vreme ce răul pare să triumfe, vor fi capabile să întoarcă în favoarea lor obstacolele întâlnite în cale. A crede asta înseamnă să crezi în triumful final al Rațiunii în Lume. Unii dintre contemporanii noștri au crezut sau cred încă în această putere a Rațiunii, alții nu. Cu siguranță era la fel și pe vremea lui Marc Aureliu.

Cred că vă înșelați când identificați formula lui Epictet (*Manualul*, 8): „Să vrei ca ceea ce se întâmplă să se întâmple așa cum se întâmplă" cu formule de genul: dacă ceva s-a

întâmplat, înseamnă că așa e cel mai bine. Căci, pentru stoici, ceea ce se întâmplă nu e nici bine, nici rău. Este un lucru indiferent. Valoarea, bună sau rea, depinde de voința umană, de felul în care-l folosim. Binele și răul nu există decât în gândirea și voința omului, nu în lucruri. Dar, cu formula lui Epictet, regăsim încă o dată tema consimțământului în fața Universului, în situația în care noi nu putem schimba ceea ce se opune ordinii lumii. Spuneți că un modern nu poate consimți cu bucurie, dar Nietzsche[1] a spus: „Nu doar să suportăm ineluctabilul..., ci să-l iubim." O asemenea atitudine a fost așadar admisă de unul dintre maeștrii gândirii contemporane. Și, pe de altă parte, Bergson, care chiar dacă nu mai e la modă, a influențat totuși filozofia recentă, scrie, în *Gândirea și mișcarea*[2]: „La marea operă de creație care se desfășoară sub ochii noștri [este vorba pentru Bergson despre evoluția creatoare], ne vom simți participând, în calitate de propriii noștri creatori." Nu suntem foarte departe de o „colaborare bucuroasă la lucrarea Întregului"

Referitor la această „citadelă interioară" care face ca înțeleptul să fie invulnerabil, nu este oare un aspect care ne diferențiază foarte mult de antici, și anume faptul că ne-am pierdut complet dorința de a deveni zei? Nu există în Antichitate un întreg curent care, prin tot felul de mijloace, reprezintă un fel de refuz al condiției umane? Nu vorbesc despre zeii mitologiei, ci despre zeul filozofilor, care este cu totul la adăpost de patimi, care nu se mișcă, nu se mânie niciodată, nu suferă. Citați multe texte în acest sens, și în primul rând faimosul text din Theaitetos *„trebuie să fugim de aici într-acolo cât mai degrabă" care continuă cu: „fuga este asemănarea cu Zeul în măsura*

1. *Œuvres complètes*, t. VIII, p. 275.
2. P. 116.

posibilului“[1]*. Sau Seneca: „Ca Zeu, [înțeleptul] spune: «Totul este al meu».“ Noi nu ne mai dorim asta. Acceptăm condiția umană.*

Această dorință de a fi zeu corespunde cu idealul înțeleptului. M-a uimit întotdeauna textul din Michelet care spune: Antichitatea a ajuns să-și descopere adevăratul zeu, înțeleptul. E adevărat că, pentru mulți oameni moderni, acest ideal al identificării nu mai are sens, dar e ușor de separat acest aspect oarecum mitologic de idealul înțelepciunii.

Chiar voiam să închei această conversație cu câteva considerații generale. E limpede că omul modern nu trebuie să admită toate presupozițiile metafizice sau reprezentările mitologice ale stoicismului, ale epicurismului sau ale cinismului. Cred că de fapt ar trebui să le aplicăm filozofiilor antice tratamentul pe care Bultmann voia să-l aplice creștinismului, adică demitologizarea sau demitizarea, separarea între, pe de o parte, nucleul esențial și, pe de altă parte, învelișul alcătuit din reprezentările colective ale epocii. Raymond Ruyer, în cartea sa cu titlu ușor derutant *La Gnose de Princeton*, vorbește despre ceea ce eu numesc exerciții spirituale, pe care el le numește „montaje psihice“, și spune: montajele epicuriene, stoice continuă să fie valabile, dar ceea ce nu mai e valabil este „ceața ideologică“ ce le însoțea. Cred că remarca e foarte corectă. De fapt, interesant în cazul modelului exercițiilor spirituale este că pot fi practicate independent de discursurile care le justifică sau care le recomandă. De exemplu, exercițiul spiritual al concentrării asupra prezentului există, cu ușoare diferențe, atât la epicurieni, cât și la stoici, dar din motive complet diferite. Așadar, cred

1. Trad. rom. cit. (*n. tr.*).

că acest exercițiu spiritual al concentrării asupra momentului prezent are o valoare în sine, independentă de teorii – mi s-a întâmplat să-l practic destul de des, dar asta nu înseamnă că, aidoma stoicilor, cred în eterna reîntoarcere, doctrină ce poate fi legată de acest exercițiu.

Pe de altă parte, la începutul acestei convorbiri, ați vorbit despre oamenii din ziua de azi care spun: nu pot să accept așa ceva. Dar cred că am arătat că dacă spun asta, nu e din cauză că sunt contemporanii noștri, căci oamenii obișnuiți din Antichitate spuneau exact același lucru despre Socrate sau Platon sau stoici. Critica lor, respingerea lor nu se îndreaptă în special asupra teoriilor, ci asupra atitudinilor etice și spirituale. Dar de ce spun ei „nu pot accepta așa ceva“? Ar fi nevoie de un Socrate care să-i chestioneze și să-i întrebe despre adevăratele motive ale refuzului lor. Sunt ele întemeiate pe rațiune? Sunt ecoul prejudecăților moderne, care adesea nu au nimic modern? În toate epocile a existat și va exista o opoziție între obiceiurile și convențiile vieții cotidiene și modul de viață al filozofilor, care-i scandalizează sau îi revoltă sau îi fac să râdă pe non-filozofi.

10

PREZENTUL DOAR NE ESTE FERICIRE

JEANNIE CARLIER *Dintre atitudinile lăuntrice și exercițiile spirituale ale filozofiei antice, care sunt cele pe care le preferați și pe care, poate, le practicați?*

PIERRE HADOT Aș spune că subiectul care m-a impresionat cel mai mult, încă din tinerețe, datorită lecturilor mele, iar apoi din cauza diferitelor operații chirurgicale la care am fost supus (am fost anesteziat de foarte multe ori), este tema meditației asupra morții. Nu că aș fi obsedat de gândul morții; dar întotdeauna m-a uimit faptul că gândul morții ne ajută să trăim mai bine. Să trăim ca și cum ar fi ultima noastră zi, ultima noastră oră. O astfel de atitudine pretinde o completă conversie a atenției. Să nu ne mai proiectăm în viitor, ci să considerăm în ea însăși și pentru ea însăși acțiunea pe care o facem, să nu mai privim lumea ca fiind doar cadrul acțiunii noastre, ci s-o privim în ea însăși și pentru ea însăși. Această atitudine are în același timp o valoare existențială și o valoare etică. Ea ne permite în primul rând să devenim conștienți de valoarea infinită a momentului prezent, de valoarea infinită a momentelor zilei de azi, dar și de valoarea infinită a momentelor de mâine, pe care o vom întâmpina cu recunoștință ca pe o nesperată oportunitate. Dar ea ne permite totodată să devenim conștienți de

gravitatea fiecărui moment al vieții. Să facem ceea ce facem de obicei, dar nu așa cum facem de obicei, ci dimpotrivă, ca și cum am face respectivul lucru pentru prima dată, descoperind tot ce implică respectiva acțiune ca să fie bine făcută. Există undeva la Péguy un pasaj unde ne spune o vorbă pe care ar fi rostit-o în copilăria sa sfântul Alois de Gonzaga (care era citată în cursurile de morală din copilăria mea și care mă surprindea mult). Alois de Gonzaga fusese întrebat ce-ar face dacă i s-ar spune că va muri într-o oră. Răspunsul lui: aș continua să mă joc cu mingea. El recunoștea astfel că putem să dăm o valoare într-un fel absolută fiecărei clipe a vieții, oricât de banală, oricât de umilă ar fi. Ceea ce contează nu este ce facem, ci cum facem. Gândul morții m-a condus așadar la acest exercițiu de concentrare asupra prezentului, pe care-l recomandă atât epicurienii, cât și stoicii.

Dar cum se împacă această concentrare asupra prezentului cu imperativele acțiunii, care implică întotdeauna o finalitate, așadar o orientare spre viitor?

Trebuie să precizăm în primul rând că această concentrare asupra prezentului implică o dublă eliberare: de povara trecutului și de teama de viitor. Asta nu înseamnă că viața devine în vreun fel instantanee, fără să se mai lege în prezent ceea ce a fost cu ceea ce va fi. Dar, tocmai, această concentrare asupra prezentului este o concentrare asupra a ceea ce putem face în mod real: nu mai putem schimba nimic din trecut, nu putem acționa nici asupra a ceea ce nu există încă. Prezentul este singurul moment în care putem acționa. Concentrarea asupra prezentului e așadar o exigență a acțiunii. Prezentul nu e aici o clipă matematică și infinitezimală, el este de pildă durata în care se desfășoară acțiunea, durata

frazei pe care o pronunțăm, a mișcării pe care o executăm sau a melodiei pe care o auzim.

Vă place să citați aceste versuri din Faust II *de Goethe, căruia i-ați consacrat un articol: „N-arunci 'napoi, 'nainte vreo privire; prezentul doar ne este fericire."*[1] *Cum se poate spune că doar prezentul este fericirea noastră?*

Mă bucur că pomeniți de asta, din două motive. În primul rând, pentru că trimiterea la Goethe ne face să înțelegem că aceste exerciții spirituale au o istorie literară care rămâne să fie scrisă. Mi-a plăcut întotdeauna această maximă a lui Vauvenargues[2]: „O carte cu totul nouă și originală ar fi una care ne-ar face să iubim vechi adevăruri." Aceste vechi adevăruri sunt cele care reapar în toate epocile, și în a noastră, pentru că au fost trăite atât de puternic în trecut, încât continuă să ne marcheze inconștientul, și pentru că renasc mereu pe măsură ce generațiile refac experiența vieții. Aceste atitudini spirituale fundamentale sunt de fapt teme de meditație care au dominat istoria gândirii occidentale. Tema prezentului este un asemenea exemplu. În al doilea rând, mă bucur că îmi dați ocazia să vorbesc despre acest articol, pentru că mi-am dat seama că unele detalii cer anumite precizări. Teza generală este de altfel mereu valabilă, și anume faptul că Goethe a reluat, din abundență, ideea deopotrivă epicuriană și stoică conform căreia fericirea nu se găsește decât în momentul prezent. Pentru el, caracteristica vieții și a artei antice era aceea de a ști să trăiești în prezent, să cunoști, cum spunea el, „sănătatea momentului"

1. Goethe, *Faust II*, 9382–9383 [trad. rom. Ștefan Aug. Doinaș, Univers, București, 1982, p. 308].
2. Vauvenargues, *Réflexions et maximes*, § 400.

Citez doar acest mic poem numit *Règle de vie*, care este foarte explicit, nu lasă nici o îndoială și va răspunde parțial la întrebarea pe care ați pus-o: „Vrei tu, drăguță viață, să te rânduiești? / Grija pentru trecut trebuie să părăsești, / Supărări cât mai puține să crești, / De prezent neîncetat bucurie să ai, / De dușmani nicicând să nu dai, / Iar viitorul în mâna lui Dumnezeu să-l tocmești." Fericirea este în momentul prezent, mai întâi din simplul motiv că trăim doar în prezent, iar apoi pentru că trecutul și viitorul sunt aproape mereu izvoare de suferință: trecutul ne întristează, fie pur și simplu fiindcă a trecut și ne scapă, fie pentru că ne-a dat impresia unei imperfecțiuni; viitorul ne îngrijorează fiindcă e nesigur și necunoscut. Dar fiecare moment prezent ne oferă posibilitatea fericirii: dacă adoptăm perspectiva stoică, el ne dă ocazia să ne facem datoria, să trăim potrivit rațiunii; dacă adoptăm perspectiva epicuriană, ne dă în fiecare clipă plăcerea de a exista, atât de bine descrisă de Rousseau în a Cincea plimbare din *Visările unui hoinar singuratic*.

Ceea ce trebuie precizat în articol este interpretarea versurilor din *Faust II*: „N-arunci 'napoi, 'nainte vreo privire; prezentul doar ne este fericire." Aparent, aceste versuri exprimă exact aceeași idee cu poemul *Règle de vie.* Și este adevărat că Faust, întâlnindu-se cu Elena, adoptă un limbaj antic când recomandă această concentrare asupra clipei. Dar trebuie totuși precizate anumite lucruri. Arta de a trăi expusă în poemul *Règle de vie* este absolut conformă cu arta de a trăi din filozofia antică, adică fiecare moment, oricare ar fi el, oferă o posibilitate de fericire. Dimpotrivă, în cazul întâlnirii dintre Faust și Elena, nu e vorba despre un moment oarecare, ci de un moment excepțional, de o clipă deosebită, de o clipă miraculoasă, în sensul tare al cuvântului. Căci

în această clipă se întâlnesc în chip magic un bărbat din Evul Mediu și o femeie din Antichitatea arhaică, Elena. De aceea, când Faust îi spune Elenei: nu privi nici spre trecut, nici spre viitor, menține-te în prezent, el face aluzie la situația celor doi iubiți. Elena, de fapt, nu poate decât să fie înspăimântată de lipsa de legătură dintre trecutul ei și întâlnirea cu Faust și neliniștită cu privire la posibilitatea viitorului unei legături, am putea spune atât de artificiale. Ceea ce vrea să spună Faust este până la urmă: „Nu te gândi, nu reflecta la trecut și la viitor, profită de ocazia prezentă, iubește!“ Pe de altă parte, din perspectiva tragediei lui Faust, ne putem întreba dacă această frumoasă Clipă nu corespunde cu „Clipa“ despre care e vorba la începutul operei, atunci când Faust spune, încheind pactul cu diavolul: „Dacă-i voi zice clipei repezi: / Frumoasă ești! nu trece-n zbor! / În fiare-atunci poți să mă lepezi.“[1] Nici aici nu-i vorba de-o clipă oarecare, ci despre o clipă de o fericire ieșită din comun, de un fel de încununare a existenței, și tocmai întâlnirea cu Elena este această clipă atât de frumoasă despre care vorbește Faust. De aceea ne-am putea întreba totodată din ce motiv Mefisto, auzindu-l pe Faust că-i spune Elenei: „prezentul doar ne este fericire“, nu-l înhață pe Faust, conform pactului. Poate pentru că Faust nu repetă cuvânt cu cuvânt ce a spus și, mai ales, pentru că nu-i cere clipei să se oprească, căci vrea să trăiască în viitor cu Elena. În orice caz, în toată tragedia, exceptând în scurta scenă cu Elena și în scena finală, Faust știe să se bucure de prezent, oricare ar fi acesta. El este devorat de dorințe insațiabile, de atracția viitorului. În ochii lui Goethe, el este un om modern. Dar filozofii din Antichitate nu le reproșau și ei contemporanilor

1. Goethe, *Faust I*, trad. rom. cit., p. 92.

lor că sunt devorați de dorințe insațiabile? Goethe își reprezintă omul antic într-un mod idilic, când afirmă că cei din vechime știau să trăiască în prezent. Ar fi trebuit să spună că doar câțiva filozofi se străduiau s-o facă.

În orice caz, exercițiul concentrării asupra prezentului nu constă în a ști să ne bucurăm de o clipă fericită, atunci când aceasta se prezintă, de unul din acele momente perfecte despre care vorbește Sartre în *Greața*, ci constă în a ști să recunoști valoarea infinită a fiecărui moment. De fapt, ăsta e un lucru foarte dificil, dar, pe cât putem, e bine să redevenim conștienți de această bogăție a clipei prezente.

Ce înțelegeți prin bogăția clipei sau a momentului prezent?

Această bogăție este ceea ce noi îi dăm, ceea ce noi trebuie să-i dăm, datorită unei transformări a relației noastre cu timpul. În mod obișnuit, viața noastră este mereu neîncheiată în sensul cel mai tare al cuvântului, pentru că ne proiectăm toate speranțele, toate aspirațiile, toată atenția noastră în viitor, spunându-ne că vom fi fericiți atunci când vom atinge un scop sau altul: ne temem câtă vreme scopul nu este atins, iar dacă îl atingem, nu ne mai interesează și continuăm să fugim după altceva. Noi nu trăim, ci sperăm să trăim, așteptăm să trăim. Stoicii și epicurienii ne invită atunci să realizăm o convertire totală a relației noastre cu timpul. Să trăim în singurul moment în care trăim, adică în prezent, să nu trăim în viitor, ci dimpotrivă, ca și cum n-ar exista viitor, ca și cum n-am avea decât această zi, decât acest moment pentru a trăi, să-l trăim atunci cât mai bine cu putință, ca și cum ar fi – așa cum am spus – ultima zi, ultimul moment al vieții noastre, în raportul nostru față de noi înșine și față de cei care ne înconjoară. Nu e vorba aici de o falsă tragedie, care ar fi ridicolă, ci de un mijloc de a

descoperi tot ceea ce putem deține în clipa prezentă. În primul rând, acțiunea pe care o facem putem s-o facem temeinic, pentru ea însăși, cu atenție și conștiință; ne putem spune: încep să mă concentrez asupra acțiunii pe care o fac în acest moment, o fac cât se poate de bine. Ne putem spune de asemenea: sunt aici, viu, și asta e suficient, adică putem deveni conștienți de valoarea existenței, ne putem bucura de plăcerea de a exista – putem repeta aici încă o dată inepuizabila frază a lui Montaigne spunându-i celui care are senzația că n-a făcut nimic întreaga zi: „Ce, nu ați trăit? E nu numai cea mai de temei, dar cea mai strălucită din îndeplinirile voastre!“[1] Putem chiar adăuga: sunt aici, într-o lume imensă și miraculoasă. Clipa prezentă, spunea Marc Aureliu (VI, 25), este cea care ne pune în legătură cu întregul cosmos. În fiecare clipă, mă pot gândi la inefabilul eveniment cosmic din care fac parte. Însă aceasta ne conduce la o altă temă pe care va trebui s-o abordăm, cea a minunării în fața lumii. Pentru moment mă voi mulțumi să spun pe scurt că a trăi în prezent înseamnă să trăim ca și cum am vedea lumea pentru prima și ultima oară. Fiecare moment prezent poate să fie așadar un moment de fericire, fie că este vorba de plăcerea de a exista sau de plăcerea de a face ceea ce trebuie.

E foarte clar că nu putem trăi mereu în această dispoziție, căci trebuie să facem un efort considerabil pentru a ne elibera de fascinația viitorului și de rutina zilnică.

Mi se pare că vorbiți mult în cărțile dumneavoastră despre ceea ce numiți perspectiva de sus.

---

1. Montaigne, *Essais*, III, 13, Gallimard, Paris, 1962, p. 1088 [trad. rom. cit., p. 677].

Este un alt exercițiu care mi se pare foarte important și pe care am încercat să-l practic. Evident, trebuie să distingem între perspectiva de sus pe care o avem asupra pământului, atunci când privim din vârful unui munte sau dintr-un avion sau dintr-o navă spațială, și perspectiva de sus imaginată, gândită, dar care presupune limpede experiența privirii care se îndreaptă de sus, dintr-un punct înalt. Fapt e că s-a discutat mult despre existența, în civilizația greacă, a acestei perspective de sus, am putea spune, psihologice. Hans Blumenberg a afirmat că a trebuit să așteptăm data de 26 aprilie 1336 și ascensiunea lui Petrarca pe muntele Ventoux pentru ca, într-o cotitură istorică decisivă, omul să aibă în sfârșit curajul să privească lumea de sus, o astfel de privire fiindu-le rezervată până atunci zeilor. Avem aici un bun exemplu al acelui tip de orbire care-i lovește pe cercetătorii cu idei preconcepute. Potrivit lui Blumenberg, care-l urmează aici pe Jacob Burckhardt, omul antic n-ar fi urcat niciodată pe munte din plăcere sau din curiozitate, ci doar pentru a construi temple. Adevărul este că, de fapt, existența unei perspective de sus este atestată din belșug la greci și la romani. La Homer existau pândari care vedeau de departe apropierea unui pericol. Nu pot enumera toate perspectivele de sus care apar în poezia antică, de la *Norii* lui Aristofan la *Argonautika* lui Apollonios din Rodos. Iar ascensiunile pe Etna, de exemplu, sunt bine atestate. De asemenea, în arta greco-latină se găsesc reprezentări de peisaje văzute de sus. Interesant e că această experiență a unei vederi de sus asupra lucrurilor a permis imaginarea unei viziuni mentale care survolează pământul și lumea, la care se face referire de la un capăt la altul al Antichității. Acest exercițiu, care constă în parcurgerea cu imaginația a imensității spațiului, în însoțirea mișcării astrelor, dar și în îndreptarea privirii

de sus către pământ pentru a observa comportamentul oamenilor, este descris foarte frecvent, fie la Platon, Epicur, Lucrețiu sau chiar la Philon din Alexandria, ca și la Ovidiu, Marc Aureliu sau Lucian.

Acest efort de imaginație, dar și de inteligență are rolul de a resitua ființa umană în imensitatea universului, de a o face să devină conștientă de ceea ce este. Conștientă în primul rând de slăbiciunea ei, deoarece o face să simtă câte lucruri omenești care ne par de o importanță capitală sunt, din această perspectivă, de o micime ridicolă. Autorii antici, în special Lucian, menționează războaiele care, privite de sus, par lupte de furnici, și frontierele, care par derizorii. E vorba și de a face ființa umană conștientă de măreția omului, de vreme ce spiritul său e capabil să parcurgă întregul univers. Căci acest exercițiu duce la o dilatare a conștiinței, la un fel de zbor al sufletului în infinit, pe care îl descrie Lucrețiu cu referire la Epicur. Efectul este mai ales acela de a-l face pe individ să vadă lucrurile dintr-o perspectivă universală, să se distanțeze de punctul lui de vedere egoist. De aceea perspectiva de sus conduce la imparțialitate. Acesta trebuie să fie punctul de vedere al istoricului, spunea deja Lucian în lucrarea lui *Cum se scrie istoria*.

E o temă foarte frecvent exploatată de moderni, ca și în Orient, dar, chiar dacă intenția e satirică (ne gândim la Voltaire), cel mai adesea mesajul moral nu e uitat.

Această temă, la fel ca tema prezentului, a fost dezvoltată din abundență în toată literatura occidentală, în special la Pascal, Voltaire, André Chénier, dar mai ales la Goethe (de exemplu în poemul *Spirit planând deasupra globului pământesc*), și inclusiv în admirabilul poem al lui Baudelaire numit *Pornire-n sus* care începe cu aceste versuri: „Deasupra, peste

lacuri, peste prăpăstii sparte, / Și peste munți, și codri, și nori, și mai departe, / Și dincolo de soare, mai sus, din zbor în zbor / De lumile-nstelate și de hotarul lor, / Sufletul mi se-'nalță ușor..."[1] Fascinat de perspectiva de sus, Goethe a fost entuziasmat de primele zboruri cu montgolfiere (1783), prin care omul și-a învins greutatea terestră. Epoca contemporană a reușit să zboare în spațiu. Iar cei care au trăit această experiență au resimțit un șoc de neuitat și au transmis idei și sentimente asemănătoare cu cele pe care le experimentaseră cei ce au trăit asta doar ca exercițiu spiritual; s-au simțit ca niște aștri între aștri și au resimțit vanitatea frontierelor și a tuturor barierelor fizice sau morale care-i separă pe oameni. Vedeți, așadar, că întâlnim o tradiție de o bogăție imensă, pe care sper s-o pot descrie într-o carte viitoare.

Exercițiul spiritual al perspectivei de sus, golit de orice cosmologie perimată și de orice mitologie, este în continuare valabil în prezent. Este pur și simplu ceea ce s-a numit „lucrurile privite de pe Sirius", pentru a relua titlul unei rubrici ținute ani de-a rândul de Hubert Beuve-Méry în *Le Monde*. A privi de pe Sirius înseamnă să te străduiești să fii obiectiv, să adopți imparțialitatea istoricului și a savantului, dar înseamnă totodată să te detașezi de eu pentru a te deschide către o perspectivă universală. Acest exercițiu are rolul de a-l face pe individ să devină conștient de locul lui în univers, așadar să se detașeze de punctul lui de vedere egoist și să devină conștient de apartenența sa, nu doar la Întregul universului, ci și la Întregul comunității umane. Să iasă dintr-o perspectivă unilaterală a lucrurilor, să se pună în locul celorlalți.

---

1. Trad. rom. Tudor Arghezi în *Tălmăciri*, vol. 5, Editura Pentru Literatură, București, 1963 (*n. tr*).

Nu credeți totuși că există o contradicție între privirea de pe Sirius, care în mod necesar ar trebui să ne îndepărteze de oameni, și preocuparea comunitară, care ne plasează în mijlocul oamenilor?

Am citit odată, pe o invitație, un text atribuit, fără trimitere exactă, lui Einstein, un text în care ce v-am spus era atât de bine exprimat, încât mă simt obligat să-l citez: „O ființă umană nu e decât o parte, limitată în timp și spațiu, a întregului pe care-l numim «Univers». Cu toate acestea, ea își consideră persoana, gândirea, sentimentele ca o entitate separată. Este aici un soi de iluzie optică, o iluzie care ne închide într-o temniță, căci nu ne mai vedem decât propriile aspirații și nu oferim afecțiune decât unui mic număr de persoane care ne sunt cele mai apropiate. Este de datoria noastră să ieșim din aceste limite strâmte și să ne deschidem inima către toate ființele vii și către întreaga natură în măreția ei. Nimeni nu e capabil să atingă pe deplin acest scop, dar eforturile noastre în această direcție contribuie la eliberarea noastră și la atingerea unei stări de siguranță interioară." Tocmai perspectiva de sus este cea care-i permite omului să-și depășească limitele, care resituează omenirea în Întreg și care, în același timp, făcându-ne să devenim conștienți de faptul că suntem părți ale un Întreg, ne determină să ne deschidem inimile față de toate ființele vii. Totul este stoic în acest text, chiar și ideea caracterului inaccesibil al înțelepciunii. Este el cu adevărat al lui Einstein? L-am căutat, împreună cu Michael Chase, ani de-a rândul în operele publicate ale lui Einstein. Imposibil de găsit. Poate se ascunde într-o scrisoare? El corespunde de fapt destul de bine cu ideile marelui savant, care a scris de pildă că, pentru a cunoaște valoarea autentică a unui om, trebuie

să ne întrebăm în ce măsură și în ce scop s-a eliberat de eul său[1]. În orice caz, în textul pe care l-am citat se vede legătura strânsă dintre, pe de o parte, trecerea de la o viziune parțială la o viziune universală și, pe de altă parte, conștientizarea datoriei de a ne pune în slujba comunității umane.

Această grijă față de comunitatea umană se găsește în toate școlile de filozofie antică sau este proprie stoicilor?

O găsim deja în tentativele de reformă politică ale lui Platon la Siracuza. Există apoi un progres la Epicur care, în viața școlii sale, nu face distincție între oamenii liberi și sclavi. De fapt, se pare că ideea de neam omenesc nu apare decât la stoici, în măsura în care ei extind conceptul de cetate la comunitatea ființelor raționale. Ce este omul? întreabă Epictet (II, 5, 26) și răspunde: o parte dintr-o cetate, adică din marea cetate, cea a zeilor și a oamenilor, și din mica cetate, cea care nu e decât imaginea cetății universale.

Textul stoic cel mai hotărâtor, în care este recunoscută remarcabila demnitate a oricărui om și care implică ideea de drepturi ale omului, îi aparține lui Seneca. Într-o scrisoare către Luciliu (95, 33), el critică spectacolele de circ în care ajungeau să fie omorâți, drept pedeapsă pentru crimele lor, oameni goi și dezarmați și folosește legat de aceasta expresia „omul este lucru sacru pentru om“, cu privire la oameni, să nu uităm, considerați criminali. Așadar, omul ca om este lucru sacru pentru om. Pentru cineva din Antichitate, cuvântul „sacru“ este încărcat cu o valoare religioasă. Epictet, în ce-l privește, va vorbi despre sclavi ca fiind „fii ai lui Dumnezeu“.

1. Einstein, *Comment je vois l'univers*, Flammarion, Champs Flammarion, Paris, 1979, p. 11.

Așadar, stoicii au avut un simț acut a ceea ce am putea numi vocația socială a omului, punerea în slujba comunității umane și deci un simț al datoriei politice a filozofului. Totuși, în ochii lor, filozoful nu trebuie să exercite o activitate politică într-un stat în care pentru exercitarea ei trebuie să renunți la principiile morale. Stoicii cer să existe o legătură strânsă între morală și politică.

Istoria antică a înregistrat urme ale acțiunii politice a stoicismului și a stoicilor?

De-a lungul istoriei stoicismului antic, putem observa mărturii ale acțiunii politice pe care a exercitat-o. În secolul al III-lea înaintea erei noastre, regele Spartei, Cleomene, este inspirat în reformele sale de către stoicul Sphairos; acestea asigură egalitatea absolută între toți cetățenii, opunându-se oricăror diviziuni în clase sociale, egalitatea dintre bărbați și femei, împărțirea pământurilor, iertarea datoriilor. În secolul al II-lea înaintea erei noastre, celebrele reforme agrare ale fraților Gracchi sunt elaborate în mediul stoic, cel al familiei Scaevola, și de asemenea sub influența stoicului Blossius. Ele sunt inspirate de compasiunea pentru dificultățile vieții, remarcabil exprimată într-un pasaj dintr-un discurs al lui Tiberius Gracchus. După eșecul lui Tiberius Gracchus, filozoful Blossius a fugit în Asia, la curtea lui Aristonicos, care rivaliza cu romanii pentru stăpânirea regatului Pergamului și avea în programul politic eliberarea sclavilor și egalitatea cetățenilor. Guvernatori de provincie precum Quintus Mucius Scaevola aplicau de asemenea principiile umanitare ale stoicismului în modul în care administrau provinciile[1]. Dar văd că m-am lansat într-un curs de istorie.

1. I. Hadot, „Tradition stoïcienne…“, op. cit. cap. 7, n. 1.

Voi trece deci foarte repede și cu regret peste opoziția stoicilor față de Imperiu în secolul I d. Cr.

Dar în secolul următor un stoic va ajunge împărat, dragul dumneavoastră Marc Aureliu. Se pot recunoaște în guvernarea lui urme ale stoicismului?

Un lucru e sigur: n-a urmărit să facă reforme senzaționale precum regele Cleomene sau frații Gracchi. Dar, în cartea lui, îi elogiază pe cei care, stoici sau nu, au luptat și au murit pentru un stat în care legile să fie egale pentru toți, în care toți să aibă libertatea de expresie și să fie respectată libertatea supușilor. Se vede deci clar care-i sunt simpatiile.

Să dăm câteva exemple cu detalii ale guvernării sale care-i arată preocupările. Vorbesc despre „detalii“, pentru că Marc Aureliu pare să fi fost convins că prima datorie a împăratului este tocmai să se ocupe de detalii, de exemplu protejarea cetățenilor de abuzul funcționarilor statului sau de erori judiciare. Istoricii și juriștii antici îl laudă pentru grija minuțioasă pe care o avea pentru a face dreptate, prelungind durata ședințelor de judecată, temându-se să nu condamne pe cineva pe nedrept, străduindu-se să asigure cât mai bine drepturile apărării. Legislația lui Marc Aureliu atestă preocuparea sa de a facilita eliberarea sclavilor, chiar când trezoreria imperială se opunea acestui fapt, după principiul: cauza libertății trebuie să aibă preeminență asupra oricăror considerații pecuniare. Pentru a nu împovăra provinciile cu un impozit prea mare, destinat finanțării campaniilor din Germania, a vândut la licitație obiecte de valoare aparținând familiei imperiale. Aflase despre accidentul mortal al unor copii ce mergeau pe sârmă și a impus ca de atunci înainte să existe saltele și plase protectoare pentru a evita asemenea accidente. Pentru epoca respectivă este

un rar exemplu de atenție îndreptată către cetățeni umili. Puțini împărați s-ar fi interesat de ceva care pentru ei era un detaliu nesemnificativ.

Cred că vom fi de acord să admitem că această grijă față de comunitatea umană este, dintre atitudinile spirituale recomandate de stoici, cea care păstrează cea mai mare valoare pentru noi.

Da, însemnările lui Marc Aureliu din cartea sa sunt foarte prețioase. Există în sfaturile pe care împăratul și le dă lui însuși o extraordinară luciditate în decelarea tuturor pericolelor care-l pândesc pe omul de acțiune. Trebuie să avem grijă să-i respectăm pe ceilalți, să rămânem perfect imparțiali, să nu urmărim nici un avantaj personal, să facem binele fără a fi conștienți de asta, să nu ne atașăm egoist de acțiunea noastră, să acceptăm sfaturile celorlalți. Toate aceste observații continuă să fie valoroase și azi.

Într-un mod mai general, această grijă față de comunitatea umană este o dimensiune esențială a gândirii și a vieții filozofice. Socrate, în *Apologia* lui Platon, insistă mult asupra faptului că-și neglijează toate interesele personale pentru a se ocupa doar de alții. Evident, am putea spune că nu se ocupa decât de suflete. Dar în Antichitate au existat oameni de stat filozofi care, asemenea lui Tiberius Gracchus sau Quintus Mucius Scaevola, s-au preocupat de bunăstarea oamenilor și în special a săracilor.

Din această perspectivă, aș spune că, în zilele noastre, orice acțiune orientată înspre ușurarea mizeriei, suferinței, bolii, și orice acțiune politică inspirată de motive etice, așa cum o definește Vaclav Havel[1] scriind: „Singura politică demnă de acest nume, și de altfel singura pe care consimt

1. Vaclav Havel, *Méditations d'été*, Paris, 1992, p. 137.

s-o practic, este politica pusă în slujba aproapelui, în slujba comunității“, toate aceste acțiuni pot fi așadar considerate ca filozofice, în cel mai tare și mai nobil sens al cuvântului.

O ultimă temă revine foarte frecvent în lucrările dumneavoastră, e vorba despre uluirea în fața splendorii existenței și a universului. Cred că și aici este o atitudine a filozofilor antici pe care încă o considerați vie.

Îmi dați ocazia acum să revin la această idee la care tocmai ce am făcut aluzie: a trăi în momentul prezent înseamnă să trăiești ca și cum ai vedea lumea pentru ultima dată, dar și pentru prima dată. Străduința de a vedea lumea ca pentru întâia oară înseamnă renunțarea la viziunea convențională și obișnuită pe care o avem despre lucruri, regăsirea unei viziuni brute, naive, a realității, înseamnă să-ți dai seama atunci de splendoarea lumii, care ne scapă în mod obișnuit. Asta se străduiește să facă Lucrețiu când spune că, dacă spectacolul lumii ar apărea brusc și inopinat în fața privirilor noastre, imaginația umană ar fi incapabilă să conceapă ceva mai minunat. Și Seneca vorbește despre stupefacția care îl izbește când privește lumea, această lume, spune el, pe care de multe ori mi se întâmplă s-o privesc ca și cum aș vedea-o pentru prima dată.[1]

Regăsim această stupefacție, această minunare în fața miracolului nemaivăzut al existenței lumii într-o bună parte din literatura noastră occidentală. În secolul al XVII-lea există admirabilele *Poeme ale Fericirii* de Thomas Traherne, pe care Jean Wahl a făcut efortul să le traducă, în special un poem numit *Minunare*: „Tot ce vedeam îmi apărea ca

1. Lucrețiu, *De rerum natura*, II, 1023; Seneca, *Scrisori către Luciliu*, 64, 6.

un miracol." La începutul secolului al XIX-lea, îl avem iarăși pe Goethe, cel din *Faust II*, de pildă în cântul lui Lynceu: „Eu văd în orice lucru veșmântul cel etern." Și, mai recent, alături de mulți alții, Rilke („A fi aici, pe pământ, e o splendoare") și Wittgenstein, care spunea că experiența sa cea mai reprezentativă era minunarea în fața existenței lumii.

Nu sunt așadar singurul care se minunează în fața existenței lumii. Dar mă reține un scrupul: acest veșmânt despre care vorbește Lynceu nu este oare un văl somptuos care ascunde oroarea, oroarea luptei pentru existență, a acestor animale, dar și a acestor oameni care se sfâșie cu sălbăticie? Existența nu e oare rezultatul unei lupte nemiloase ale părților naturii unele împotriva altora? Stoicii ne spun că trebuie să vedem natura așa cum este, independent de reprezentările noastre antropomorfice. Există ceva adevărat în această rigoare. Anumite filme despre natură, în care vedem fiarele sălbatice devorându-și prada, implică faptul că până la urmă această oroare este o splendoare. Deja Aristotel se mira, întrebându-se de ce suntem oripilați de lucrurile terifiante sau monstruoase pe care le vedem în natură, în timp ce le admirăm în operele de artă. Unui adevărat cunoscător al Naturii trebuie să-i placă inclusiv aspectele respingătoare. În toate lucrările Naturii, spunea el, există ceva minunat.

Dar miliardelor de oameni care suferă și trăiesc în mizerie, existența în lume nu poate să le apară ca un lucru minunat. Aceste lucruri sunt frumoase la privit, spunea Schopenhauer, dar să fii unul dintre ele este cu totul altceva. Viața filozofică constă în curajul da a-ți asuma conștient tocmai faptul de a fi unul dintre ele. Unii oameni, uneori foarte simpli și foarte „obișnuiți", cum remarca Montaigne, au acest curaj și ajung astfel să ducă o viață filozofică. Chiar și atunci când suferă

și se găsesc într-o situație disperată, reușesc să privească existența în lume ca pe ceva splendid. După o conferință ținută la Montreal, un participant mi-a spus că ar trebui să citesc scrisorile din închisoare ale Rosei Luxemburg, pentru că se află acolo anumite informații asemănătoare cu cele din prezentarea mea. Am citit scrisorile care datează din timpul captivității ei din 1917–1918 (avea să fie asasinată în 1919), și în aproape fiecare scrisoare am găsit un imn închinat frumuseții lumii. Ea admiră cerul, norii, florile, păsările și scrie: „În fața unui astfel de cer, cum putem fi răi sau meschini?" Și apoi îl avem pe acest erou, Soljenițîn, descriindu-i, în *Primul cerc*, sentimentele de prizonier, lungit pe pat și fixând plafonul degradat: „Pura bucurie de a exista mă face să tremur."

În definitiv, lumea este poate splendidă, adesea e atroce, dar e mereu enigmatică. Admirația poate deveni uimire, stupefacție, chiar înfricoșare. Lucrețiu, vorbind despre viziunea naturii pe care i-a revelat-o Epicur, exclamă: „În fața acestui spectacol mă cuprinde un fel de plăcere divină și un fior de teamă." Sunt cele două componente ale relației noastre cu lumea, în același timp plăcere divină și groază. Dar acest text este, din câte știu, singurul din Antichitate care face aluzie la această dimensiune a experienței noastre. Poate ar trebui adăugată și stupefacția lui Seneca despre care am vorbit. Acest fior de teamă anunță, în orice caz, fiorul sacru resimțit de om, potrivit lui Faust al lui Goethe, în fața caracterului enigmatic al realității, fior sacru care, spune el, este „cea mai bună parte din om", fiindcă este o intensificare a conștiinței pe care o avem despre lume. Modernii, adică Schelling, Goethe, Nietzsche, Hugo von Hofmannsthal, Rilke (în prima sa Elegie: „Căci frumosul nu este decât începutul cumplitului"), ca și Merleau-Ponty, au exprimat

cel mai bine, și poate că au resimțit mai bine decât anticii, caracterul neobișnuit și misterios al existenței lumii. Acest fior sacru nu se produce după voință, dar, în puținele ocazii când ne cuprinde, nu trebuie să căutăm să scăpăm de el, pentru că trebuie să avem curajul de a înfrunta inefabilul mister al existenței.

POSTFAȚĂ

A venit momentul să-mi manifest profunda recunoștință față de prietenii mei. Ea se adresează în primul rând dragilor mei colegi și prieteni vechi Arnold I. Davidson și Jeannie Carlier, care m-au silit să-mi dezvolt gândurile și să exprim ceea ce cred despre probleme foarte importante. Hélène Monsacré ne-a acordat toată susținerea pentru realizarea acestor *Convorbiri.* Îi mulțumim din toată inima pentru încurajările și sfaturile pe care ni le-a dat cu generozitate. Sfaturi foarte prețioase am primit și de la colegi care îmi sunt foarte dragi, Sandra Laugier, Jean-François Balaudé, Alain Segonds, care, recitind versiunea definitivă a acestei lucrări, mi-au făcut observații foarte utile. Această carte s-a născut deci într-o atmosferă de cordialitate și prietenie.

La finalul acestor convorbiri aș dori să procedez ca Arrian, autorul *Manualului* lui Epictet: pentru a-și încheia cartea, el a citat mai multe texte ale altor scriitori care, în ochii lui, rezumau tot ce a vrut să spună. La rândul meu, voi propune, păstrând ordinea cronologică, o scurtă antologie de texte pe care nu le-am putut cita, sau nu le-am putut cita în întregime, referitoare la sentimentul existenței sau la sentimentul cosmic și „oceanic". A le comenta ar însemna să le iau din savoare. Ele vorbesc prin ele însele. Este o altă modalitate, una indirectă, de a comunica cu cititorul meu.

ZHUANGZI

Cât privește cunoașterea lui Dao, sunt precum o musculiță de oțet [închisă într-o putină]. Dacă n-ar fi fost Maestrul să-mi dezvăluie toate acestea, n-aș fi aflat întreaga măreție a Cerului și Pământului.[1]

SENECA

Eu, cel puțin, îmi petrec mult timp în contemplarea virtuții: o privesc tot atât de minunat cum privesc universul, pe care deseori mi se pare că-l văd atunci pentru prima oară.[2]

PASCAL

Nu știu nici cine m-a adus pe lume, nici ce este lumea sau eu însumi [...] Văd aceste îngrozitoare spații ale universului care mă închid, sunt legat de un colț al acestei vaste întinderi, fără să știu de ce mă aflu într-un loc mai degrabă decât în altul și nici de ce puținul timp care mi-a fost dat să-l trăiesc mi-a fost acordat acum și nu altădată, de-a lungul veșniciei care m-a precedat și a celei care-mi va urma. Nu văd decât infinituri din toate părțile, care mă închid precum un atom, precum o umbră care nu durează decât o clipă fără întoarcere. Tot ceea ce știu este că va trebui curând să mor: și ceea ce cunosc cel mai puțin este chiar această moarte pe care nu o pot ocoli.[3]

---

1. Tchouang-tseu, *L'Œuvre complète*, XXI, *T'ien Tseu Fang*, în *Philosophes taoïstes*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1980, p. 244 [Zhuangzi, *Călătorie liberă*, XXI „Tian Zifang" trad. rom. Luminița Bălan și Tatiana Segal, Humanitas, București, 2009, p. 206].

2. Seneca, *Scrisori către Luciliu*, 64, 6 [trad. rom. cit., p. 160].

3. Pascal, *Pensées*, § 194 din ediția Brunschvicg, Paris, 1971, p. 418 [*Cugetări*, trad. rom. Maria și Cezar Ivănescu, Editura Aion, 1998,

ROUSSEAU

Sentimentul existenței despuiat de orice alt afect este un sentiment prețios de mulțumire și pace, suficient să te facă să îndrăgești existența și s-o găsești dulce, dacă știi să îndepărtezi toate impresiunile senzoriale și pământești care, în lumea în care trăim, vin neîncetat să ne smulgă din această stare și să-i tulbure dulceața.

O dulce și adâncă visare pune atunci stăpânire asupra simțurilor sale, și el se pierde ca într-o încântătoare beție în imensitatea acestui frumos sistem[1] cu care simte că se identifică. Atunci toate lucrurile luate în sine îi scapă; nu mai vede și nu mai simte nimic separat, ci doar topit în marele tot.[2]

KANT

Două lucruri umplu sufletul cu mereu nouă și crescândă admirație și venerație, cu cât mai des și mai stăruitor gândirea se ocupă cu ele: cerul înstelat deasupra mea și legea morală în mine... Le leg nemijlocit cu conștiința existenței mele.[3]

GOETHE

Fioru-i partea omului cea mai de preț; / Simțind, sporim chiar lumea; prin cutremur / Simțim adânc teribilul măreț.[4]

---

pp. 235–236]. Pascal exprimă sentimentele celui care vrea să-și mențină îndoielile, dar există aici o remarcabilă descriere a enigmei existenței.

1. În sensul de „totalitate"

2. J.-J. Rousseau, *Visările unui hoinar singuratic*, A cincea și a șaptea plimbare, trad. rom. Mihai Șora, EPLU, București, 1968, pp. 90 și 117–118.

3. Kant, *Critica rațiunii practice*, *op.cit.*, p. 175 [trad. rom. Nicolae Bagdasar, Editura Științifică, 1972, p. 252].

4. Goethe, *Faust II*, vv 6272–6274 [trad. rom. cit., p. 224].

Pentru starea de uimire exist.[1]

Perceperea directă a fenomenelor originare ne transpune într-un fel de spaimă.[2]

W. BLAKE

Să vezi Lumea într-un Bob de nisip
Cerul într-o Floare sălbatică
Să ții Infinitul în palmă
Și Veșnicia într-o oră.[3]

THOREAU

Afinitatea cu aninul tremurător și cu frunzele de plop aproape că mă lasă fără suflare; totuși, la fel ca și lacul, liniștea mea este tulburată, dar nu agitată.

De ce m-aș simți singur? Nu se află planeta noastră în Calea Lactee?

Vin și plec cu o stranie libertate în natură, sunt parte din ea însăși.

Faptele cele mai uimitoare și mai adevărate nu pot fi niciodată comunicate altcuiva. Adevărata recoltă a vieții mele zilnice este într-un sens la fel de impalpabilă și de indescriptibilă ca nuanțele dimineții și serii. Am zărit doar puțin praf de stele, am putut prinde în trecere doar o frântură de curcubeu.[4]

---

1. Goethe, *Parabaza*, vers 12.

2. Goethe, *Maximes et réflexions,* § XII, 817, Hamburger Ausgabe, p. 367 [*Maxime și reflecții*, trad. rom. Gheorghe Ciorogaru, Univers, București, 1972, p. 133].

3. W. Blake, *Augures d'innocence,* dans *Œuvres de W. Blake,* trad. de P. Leyris, t. II, Paris, 1977, pp. 152–153.

4. Thoreau, *Walden,* trad. Landré-Augier, Paris, Aubier, 1967, pp. 253–255 și 379 [*Walden*, trad. rom. Silvia Constantin, Aldo Press, 2004, pp. 134–138 și 225].

NIETZSCHE

Să admitem că spunem „da“ unui singur și unic moment, am spune „da“ atunci nu numai nouă înșine, ci întregii existențe. Căci nimic nu este izolat, nici în noi înșine, nici în lucruri. Iar dacă, fie și o singură dată, fericirea ne face sufletul să vibreze și să intre în rezonanță, e nevoie de toate eternitățile pentru a crea condițiile acestui singur eveniment, întreaga eternitate fiind atunci aprobată, răscumpărată, justificată, afirmată în această clipă unică în care am spus „da“.[1]

F. THOMPSON

Toate lucrurile
apropiate sau îndepărtate
În chip ascuns
sunt legate între ele
printr-o putere nemuritoare
Astfel încât nu poți culege o floare
fără să deranjezi o stea.[2]

HUGO VON HOFMANNSTHAL

Majoritatea oamenilor nu trăiesc în viață, ci într-un simulacru, într-un fel de algebră unde nimic nu există și unde totul doar semnifică. Mi-aș dori să resimt profund ființa fiecărui lucru…[3]

---

1. Fr. Nietzsche, *Fragments posthumes*, sfârșitul lui 1886 – primăvara lui 1887, 7 [38], t. XII, Paris, Gallimard, p. 298.

2. F. Thompson, *La Maîtresse de Vision,* în *Poèmes choisis,* trad. P. Danchin puțin modificată, Paris, 1961, p. 186.

3. H. von Hofmannsthal, *Lettre à Edgar Karg,* din 18 iunie 1895, citată de J.-Cl. Schneider și A. Kohn, în H. von Hofmannsthal, *Lettre de Lord Chandos et autres textes,* Paris, 1992, p. 223.

Niciodată nu poate fi exprimat un lucru întocmai așa cum este.[1]

Un tânăr băiat de șaisprezece ani mergea pe un drum de țară, în mijlocul câmpului, când, ridicându-și privirea spre cer, a văzut un stol de egrete albe traversând cerul la mare înălțime: nimic altceva, nimic în afară de albeața făpturilor vii plutind pe cerul albastru, nimic în afară de aceste două culori, așezate una peste alta; senzația inefabilă de eternitate i-a pătruns sufletul într-o clipită, separând ceea ce era legat, legând ceea ce era separat, încât băiatul căzu ca mort.[2]

RILKE

Trebuie să ne luăm existența, atât de *departe* pe cât se poate; totul, și nemaiauzitul, trebuie să fie posibil. Acesta este în fond singurul curaj care ni se pretinde: să fim curajoși față de cel mai ciudat, față de cel mai straniu, și față de neelucidatul dat [...] Dar spaima de neelucidabil n-a sărăcit doar existența individului, ci și relațiile de la om la om sunt îngustate prin ea, parcă ridicate din albia lor firească, a posibilităților infinite, și mutate pe un mal sterp, în care nu se întâmplă nimic.[3]

1. *Ibid.*

2. H. von Hofmannsthal, *Lettres du voyageur à son retour,* dans *Lettre de Lord Chandos,* trad. de J.-Cl. Schneider et A. Kohn, Paris, 1992, p. 156–157. Este vorba despre Ramakrishna.

3. Rainer Maria Rilke, *Lettres à un jeune poète,* Paris, Grasset, 1937, p. 92–93 [*Scrisori către un tânăr poet*, trad. rom. Ulvine și Ioan Alexandru, Facla, Timișoara, 1977, p. 60].

WLTTGENSTEIN

[...] cea mai reprezentativă experiență a mea... cred că cel mai bun mod de a o descrie este să spun că, atunci când am această experiență, mă minunez în fața existenței lumii... Voi descrie acum experiența care constă în a te minuna de existența lumii, spunând: este experiența faptului de a vedea lumea ca pe un miracol.[1]

CÉZANNE

Imensitatea, șuvoiul lumii, într-o fărâmă de materie.[2]

H. LABORIT

Experiența mării este prea globală, prea mistică pentru a putea fi redusă la un raport interindividual... Există o diferență esențială între un raport interindividual care se situează în spațiul cultural și ceea ce simți atunci când ești singur în mare într-o frumoasă noapte înstelată, uluit de splendoarea și imensitatea cosmosului, simțindu-te în întregime înghițit în acest spațiu global, fără să poți face altceva decât să participi la el, iar cuvintele nu vor reuși niciodată să descrie asta... În mare, nu mai sunt eu însumi, sunt Cosmosul.[3]

1. Conferințe despre etică, în L. Wittgenstein, *Leçons et conversations*, Paris, 2000, p. 148 și 153, trad. Fauve, ușor modificată.

2. J. Gasquet, *Cézanne*, Paris, 1988, p. 154.

3. Henri Laborit, biolog, în *Le Monde du Dimanche*, 24 aprilie 1983.

memorii | jurnale
călătorii | corespondență | portrete | convorbiri | biografii
reportaj | portrete în dialog

La data convorbirilor reunite în această carte, Pierre Hadot se apropia de optzeci de ani. Avea în urma sa decenii întregi de activitate științifică, didactică și editorială, dedicată îndeosebi textelor filozofice ale Antichității grecești și romane, dar se aplecase totodată și asupra unor mari spirite din vremuri mai noi: Montaigne, Goethe, Nietzsche, Wittgenstein sau Heidegger. Departe de atmosfera gălăgioasă a literelor franceze, începuse să publice, după șaizeci de ani, eseuri și studii reprezentând rodul unei vieți de cercetare filologică mai puțin prețuite de marele public. Succesul lor a arătat însă că Hadot era un filozof născut, nu făcut, un gânditor frământat de marile întrebări ale omului dintotdeauna. Ele veneau pe urmele celor spuse de textele filozofice asupra cărora trudise și, aidoma lor, aveau răspunsuri eminamente practice, menite nu atât să edifice sisteme de explicare a lumii, cât să edifice sufletul însuși, instituind exerciții spirituale în vederea unei vieți trăite în acord cu rațiunea. Convorbirile de față întregesc așadar portretul spiritual al unuia dintre cei mai de seamă gânditori ai zilelor noastre, un tip de gânditor și de savant din ce în ce mai rar întâlnit în vremurile noastre grăbite, ca și un îndemn de a reciti cu alți ochi marile texte ale tradiției filozofice europene și nu numai.

„Să schimbe o viață, să schimbe măcar o viață – puține cărți au un asemenea efect. Și totuși despre asta i-a scris un tânăr american, istoric, nu filozof, lui Pierre Hadot, după ce a citit traducerea în engleză a cărții *Ce este filozofia antică?*: «You changed my life.»" —JEANNIE CARLIER